NICOLAI HARTMANN

LA NUEVA ONTOLOGÍA

BIBLIOTECA DE FILOSOFIA

EDITORIAL SUDAMERICANA

LA NUEVA ONTOLOGÍA

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR EL PROFESOR JUAN ADOLFO VÁZQUEZ

NICOLAI HARTMANN

LA NUEVA ONTOLOGÍA

Traducción e introducción de
EMILIO ESTIÚ

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley. Copyright 1954, Editorial Sudamericana Sociedad Anónima, calle Alsina 500, Buenos Aires.

TÍTULO DEL ORIGINAL ALEMÁN:

"NEUE WEGE DER ONTOLOGIE"

INTRODUCCIÓN A LA ONTOLOGÍA DE NICOLAI HARTMANN

1. Un filósofo extemporáneo frente a la realidad

Si quisiéramos caracterizar a Nicolai Hartmann desde algún punto de vista exterior, la inactualidad sería, quizá, su aspecto más notable. De lo presente sólo lo afectaron, e incluso apasionaron, las ideas; pero el subsuelo vital de que emergen no está registrado en sus obras. Con fervor excluyó de la filosofía todo lo que no fuese estrictamente intelectual, a fin de que el sentimiento no empañara la pureza del concepto. Por otra parte, rara vez es posible sentir lo personal a través de la objetividad a que sometió sus investigaciones. Las palabras de Bacon: de nobis ipsis silemus, *elegidas por Kant como divisa para su* Crítica de la razón pura, *podrían haber antecedido toda la obra de Hartmann. En efecto, si se lo interroga sobre los "caracteres de la época contemporánea" o sobre él mismo, su respuesta invariable será la del silencio.*

Es fácil apreciar la medida de su extemporaneidad cuando atendemos a la posición que adoptó frente al pensador que daba, y al mismo tiempo

recibía, el tono de nuestro tiempo: Heidegger. Este, en su filosofía, partía de situaciones vitales; Hartmann, intelectuales; lo emocional alimenta y estremece el lenguaje del primero; la palabra es vehículo de puras ideas en el segundo. Tales diferencias formales, que se podrían prolongar en muchas otras direcciones, se traducen en el hecho que ambos pensadores sólo ocasionalmente se mencionen en sus escritos. La referencia más extensa de Hartmann a la filosofía de la existencia se halla en su Grundlegung der Ontologie, *en la cual expone una crítica, en verdad harto sumaria, del pensamiento fundamental de Heidegger, quien, como se sabe, puso en el centro del problema ontológico la pregunta por el sentido del ser. Le dirige la siguiente triple objeción: "1º Si es necesario preguntar por el sentido del ser, también lo será interrogar por el sentido del sentido... Luego, el preguntar se prolonga* in infinitum, *y no se llegará, en absoluto, a la pregunta por el ser. 2º Por otra parte, todo 'sentido' de algo ha de tener un ser; es necesario que tenga cierta manera de ser. Si no la tiene no es, en general, nada. Luego, sería tan justo preguntar por el 'ser del sentido' como por el 'sentido del ser'... De tal modo sería una pregunta ontológica; pero no la interrogación general por el ser. 3º En cualquier circunstancia (en todas sus significaciones) el 'sentido' es algo que existe 'para nosotros', o más rigurosamente: para nosotros o algo que nos sea semejante... Un sentido en sí mismo sería un contrasentido. Incluso signi-*

ficaría poco afirmar que el ente en sí mismo, el ente como ente, no necesita tener sentido alguno. Antes bien, es necesario decir que en sí mismo no puede, en absoluto, tenerlo... El ente como tal es indiferente a todo lo que él pueda ser 'para alguien'..." [1] *Se advierte que en toda esta argumentación no se menciona lo principal: la preeminencia óntico-ontológica del* Dasein, *mediante la cual el ser se le revela a éste, y con ello el existente humano lo comprende, es decir, aprehende su sentido. La pregunta por el "sentido del ser" es la de su inteligibilidad, la cual, por cierto, en Heidegger está muy lejos de conducir al relativismo y antropomorfismo que Hartmann le adjudica. Pero tal pregunta, que compromete al que la formula —porque en ella va también el sentido de su propia existencia—, brotaría, según él, de inquietudes prefilosóficas, puesto que la filosofía se inicia cuando el sentimiento se convierte en concepto o la vida en idea.*

La disparidad de los puntos de vista rebasó las fronteras de lo teórico e impidió el entendimiento que el trato personal casi siempre posibilita. Para Hartmann, únicamente se llega a la filosofía instalándose fuera del tiempo; para Heidegger, adentrándose en él. No en vano acopló simbólicamente, en el título de su obra, los términos ser *y* tiempo. *A pesar de la existencia de un mutuo respeto no podían evitar el empleo de dos lenguas diferentes, que excluía la posibilidad del diálogo. Ambos vi-*

[1] *Zur Grundlegung der Ontologie*, 2ª ed., Berlín, 1941, págs. 45-46.

acostumbraba a sostener con sus alumnos y amigos, les dijo: "El sabio —es decir, el hombre dedicado a la meditación teórica— se da en todas partes. Es un error buscarlo en situaciones determinadas y monumentales. La sabiduría no es heroísmo. No cualquiera puede ser héroe, ni en cualquier situación vital. Pero todos, en sus puestos y épocas, pueden ser sabios." [1] *Y él mismo permaneció, hasta su muerte, fiel a una ejemplar vocación teórica, mostrando que, si la sabiduría no es heroísmo, exige, por lo menos en ciertas ocasiones, una valentía que pocos pueden sostener: la conservación, dentro de una época hostil, de la calma y objetividad de juicio, que son las verdaderas raíces vitales de toda auténtica especulación.*

Sin embargo, no se puede silenciar el curioso hecho que un pensador para quien el sentido de su existencia está en la liberación del tiempo, haya delatado por todas partes los prejuicios de las filosofías que exaltan el valor supremo de lo intemporal. En efecto, el profundo conocedor y admirador de Platón negó que el saber auténtico consistiese en trascender el mundo de la realidad; el teórico de la vida espiritual concibió el espíritu como el estrato más alto de la realidad, rechazando, de ese modo, su carácter intemporal; el enemigo de todo relativismo incorporó la sustancia en el proceso temporal y, por último, consideró que el ser ideal, precisa-

[1] *Diskussionsprotokolle aus dem Sommer-Semester 1933. Klugheit und Weisheit*, en *Nicolai Hartmann*, op. cit., pág. 285.

mente por su intemporalidad, tiene una jerarquía inferior al real. ¿Cómo conciliar, pues, dos posiciones en apariencia tan opuestas? ¿Cómo el filósofo de la realidad pudo ser, al mismo tiempo, el defensor de un ideal de vida que implicaba su trascendencia?

Una vez más, el carácter teórico de la personalidad de Hartmann procura una explicación suficiente. Como filósofo, estaba obligado a pensar *la realidad, puesto que en ella trascurre nuestra vida, cuya inteligibilidad, por otra parte, depende de la filosofía; como hombre de carne y hueso, perteneciente a determinada época, sentía el imperativo de liberarse de ella porque, en última instancia, la contingencia de los acontecimientos históricos encubre e imposibilita la imparcialidad de la reflexión. Con otras palabras: no trató de evadirse de este mundo para forjar otros especulativamente —y que por su misma perfección serían quiméricos—, sino para descubrir, por ahondamiento en él, su interior estructura. Lejos de excluir la vida, Hartmann pudo sostener, como veremos más adelante, que la filosofía nace del trato con la realidad y no del aislamiento proporcionado por el gabinete de estudio, que, desgraciadamente, ni siquiera es en todos los casos el signo veraz del auténtico alejamiento de lo vulgar.*

2. La *philosophia perennis* y la historia

De acuerdo con la liberación de lo contingente, sustentada por Hartmann, la filosofía tendrá que ser concebida como philosophia perennis*. Ésta presenta de inmediato el problema de sus relaciones con la historia. El conflicto y la contradicción entre ellas, cuya clásica formulación en la época moderna se halla en Hegel, habían sido reactualizados por Husserl y Dilthey. El planteamiento de la cuestión en Hartmann toma su origen aquí.*

Husserl sostuvo la necesidad de llegar a evidencias capaces de proporcionar, por su carácter estricto, principios objetivos, es decir, de validez universal. La existencia de una historia de la filosofía significa, en último término, el fracaso del ideal de su cientificidad, que, sin embargo, le es esencial. De hecho, o sea históricamente, la naturaleza científica o rigurosa de la filosofía se da mezclada con concepciones del mundo, que fatalmente son variables y sólo rigen para determinada época. Por tanto, sólo existe, en rigor, una historia de dichas concepciones; la filosofía, identificada con validez intemporal, carece de ella. Dilthey, en cambio, desconfiaba de cualquier modo ahistórico de pensar, cuyo riesgo ya había señalado Hegel: el de considerar el pasado filosófico como extravío de la razón, enjuiciado y condenado por algún supuesto sistema verdadero.

Para sortear ese peligro admitió que ciertos tipos permanentes de concepciones del mundo tienen la validez que les confiere su constante repetición. Las metafísicas, que las traducen conceptualmente, pretenden ser, todas ellas, objetivas; pero puesto que poseen idéntico valor ante el tribunal de la historia, semejante objetividad es ilusoria: ninguna puede imponer su verdad; luego, el relativismo es inevitable.

Hartmann ocupa un puesto intermedio entre el radicalismo de Husserl y el historicismo de Dilthey. Según él, es necesario distinguir entre filosofía y sistema, cuya frecuente identificación ha sido ocasionada, justamente, por afán de rigor científico. En efecto, un conocimiento riguroso no puede ser rapsódico, sino que debe estar ordenadamente estructurado. Pero mientras la filosofía tiende a poseer una validez objetiva e intemporal, su expresión sistemática es fatalmente personal, caduca y transitoria. Lo que tiene permanencia en el saber filosófico, lo que constituye la verdadera philosophia perennis, *está en sus contenidos, dados por el registro y la fiel descripción de problemas cuya formulación e interpretación depende del sistema. Sin embargo, tanto los planteamientos como las soluciones propuestas surgen de las condiciones culturales imperantes en cada época o de puntos de vista subjetivos. Por su contingencia, tales elementos de la filosofía son históricos. El sistema es la necesaria simplificación que el pensamiento impone a la complejidad de los problemas, es decir, el esquema que permite*

interpretar a priori *datos y cuestiones todavía no observados. De allí que, hasta cierto punto, sea inevitable. El filósofo pretende resolver, en la brevedad de su existencia, los enigmas fundamentales del mundo y de la vida; por eso está obligado a trasladar sus descubrimientos desde el dominio en que fueron realizados, y donde se justificaban, hasta otros para los cuales no rigen. Semejante trasgresión de límites es un producto de la simplificación sistemática; pero por detrás de esas supuestas soluciones laten los inagotables y eternos problemas. En toda filosofía existe, pues, una envoltura histórica, contingente y subjetiva —el sistema— que cubre la invariable sustancia de interrogaciones radicales —el problema.*

Hasta aquí coincide con Husserl. En efecto, éste sostenía que "de esas filosofías históricas, si sabemos contemplarlas en su interior, penetrando en la comprensión del alma de sus palabras y teorías, nos llega una corriente de vida filosófica. Pero no nos haremos filósofos con las filosofías. Quedarse adherido a lo histórico, ponerse a trabajar en ello con actividad histórico-crítica... sólo conduce a intentos sin perspectivas de prosperar. El incentivo para la investigación no tiene que venir de filosofías, sino de las cosas y de los problemas." [1] *Hartmann podría suscribir esas palabras dirigidas por Husserl contra los movimientos que, en ese entonces, identificaban la filosofía con su pasado, suponiendo que*

[1] Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, trad. esp. de Rovira Armengol. Buenos Aires, 1951, pág. 97.

ella había desaparecido vencida por la investigación positiva, y sólo era digna de figurar en historias del pensamiento humano, o que su tarea estaba agotada por algún sistema del pretérito.

Pero, al mismo tiempo, se separa de Husserl por no desdeñar tan radicalmente los hilos históricos que se entrecruzan en la trama intemporal de la filosofía. En primer término, toda auténtica investigación filosófica debe ser la interpretación de algún problema, y el único modo de saber si éste es auténtico consiste en examinar la filosofía misma y comprobar si ella lo ha registrado. Dicho de otro modo: a la filosofía se llega a través de la filosofía, *que no es sino el testimonio del problema. En segundo lugar, únicamente la historia de la filosofía proporciona el criterio de la verdad de una tesis filosófica: cuando, a pesar de la disparidad de los sistemas, se advierte identidad en el enfoque de un problema, se puede tener la certeza de que allí existe una verdadera e invariable cuestión. La perennidad de la filosofía no excluye, pues, su parcial historicidad, ni el examen histórico es superfluo. Desde este punto de vista, no es contradictorio que la obra de Hartmann, el campeón de una* philosophia perennis, *esté saturada de incursiones en el pasado filosófico. Naturalmente, su trato con la historia no es el de un mero expositor: prescinde de los sistemas en lo que tienen de tales y, en verdad, aplica criterios ideales de interpretación, pues, al partir del problema —que es suprahistórico—, se instala de antemano en un plano*

intemporal.[1] *Para él lo esencial es no deformar los hechos: no importa que, al no respetar los sistemas, y con ellos la situación histórica concreta, éstos pierdan su figura singular. Podríamos decir, quizá, que Hartmann revive el pasado histórico en la forma de una* Wiederholung, *de una "repetición" en el sentido heideggeriano del término, es decir, de la recuperación de lo que ya se había poseído y olvidado: en este caso, del problema mismo.*[2]

Además, la historia de la filosofía así entendida tiene la función de poner el problema al desnudo, despojándolo de las interpretaciones que lo encubren. Ya hemos indicado que el sistema es simplificación; por eso, la tarea de las "repeticiones" históricas consistirá en restaurar la complejidad real, disimulada por el esquematismo de las explicaciones. Los sistemas, por decirlo así, afirman: tal problema no es más que...; *éste, al contrario, siempre*

[1] La excepción se encontraría, a primera vista, en *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, que, por formar parte de una historia de la filosofía más vasta, tendría que ser exposición de sistemas. Pero, incluso aquí, sobre todo en el tomo dedicado a Hegel, es palpable que el reencuentro con los problemas tiene preeminencia sobre la mera información. La concepción de las relaciones entre la historia y los sistemas está dispersa por toda la obra de Hartmann; por eso me abstengo de citar fuentes que, por lo demás, serían excesivas.

[2] Recuérdese la definición de Heidegger: "Por repetición de un problema fundamental entendemos la aclaración, hasta entonces oculta, de sus posibilidades originarias. Su elaboración lo trasmuta y, únicamente así, se conserva su contenido problemático. Conservar un problema significa mantenerlo libre y despierto en sus fuerzas íntimas, las cuales, en la raíz de su esencia, lo posibilitan como problema." *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt A. M., 1934, página 195.

responde: soy eso y, además... *En cualquier tema tratado por Hartmann, el fenómeno corrige al sistema; se halla, en primer término, su fiel descripción, y el examen de sus interpretaciones no hace sino confirmar la necesidad de atenerse a él. Un ejemplo, entre tantos otros posibles, sería el siguiente: La forma más vulgar de concebir el ser consiste en identificarlo con las cosas; pero semejante materialismo, tan craso como ingenuo, no está registrado por ninguna conceptuación filosófica. En cambio, hay filosofías que sostienen la identificación del ser con lo dado. Pero, ¿por qué lo no-dado carecería de ser? Si éste* no es más que *lo dado, lo que no se da se confunde con el no-ser, lo cual es abusivo. Lo dado tiene ser, por supuesto; pero éste no se agota en él. Cuando el pensamiento filosófico llega a advertir tal hecho, opta por la tesis contraria, y estima que lo dado es apariencia que carece de ser propiamente dicho, el cual correspondería a la realidad, a la sustancia, es decir, a lo no-dado. Pero, ¿por qué el ser le pertenecería sólo a él? Algo es dado cuando aparece a alguien; por tanto, se trata de una relación gnoseológica: el ser como tal es lo que es con indiferencia de que se manifieste o no a un sujeto. En ambos casos se trata de simplificaciones sistemáticas, y lo mismo acontece cuando se identifica el ser con lo permanente, lo determinado, la esencia, en oposición al devenir, el sustrato, o la existencia, etc.*[1]

[1] Cfr. *Zur Grundlegung der Ontologie*, ed. cit., capítulos 5-8.

3. El problema ontológico y su posibilidad

Una cuestión filosófica, por consiguiente, es suprahistórica; pero su planteamiento, como es obvio, se realiza dentro de condiciones culturales determinadas. Y éstas, a fines del siglo XIX, *fueron adversas al problema filosófico por excelencia: el del ser. Diferentes direcciones del pensamiento alemán confluían en la negación de la ontología. El positivismo, en primer lugar, había desembocado en un materialismo o positivismo científico, que olvidaba su postura metafísica para combatirla, o bien en una forzada reducción de la filosofía a problemas lógicos y gnoseológicos que, con su aparato matemático, aspiraban a convertirla en una ciencia más. El historicismo, en segundo término, hacía naufragar el pensamiento filosófico en su historia. Ambas corrientes estaban, además, impregnadas por el subjetivismo característico de la época, expresado en el psicologismo, que rechazaba la idealidad en general; en el relativismo, que negaba la objetividad del conocimiento, y, por último, en la más fecunda dirección de las postrimerías del siglo: en el neokantismo.*

La corriente neokantiana combatió con éxito muchos ismos: *cientifismo materialista, psicologismo y relativismo; pero dentro de un* subjetivismo *trascendental que excluía formalmente la posibilidad*

de la ontología. La filosofía redujo sus pretensiones al plano de lo posible, no de las existencias. Por tanto, sus preguntas esenciales no se dirigían a la constitución intrínseca y en sí de los objetos del conocimiento, de la moralidad o de la actividad artística, sino a las condiciones puras que, en el sujeto, posibilitan el saber, la conducta ética o la creación y contemplación estética. El neokantismo criticó, pues, el subjetivismo psicológico, pero sin salir de la inmanencia en un sujeto universal que imposibilitaba la ontología.

No obstante eso, tenía que haber una philosophia prima *que proporcionase los cimientos del edificio filosófico, los cuales ya no se podían encontrar en la teoría del ser —como había sido tradicional—, sino en la del conocimiento. La prioridad del conocer sobre el ser, propia de la filosofía moderna, estaba ahora reemplazada por la sustitución lisa y llana de la ontología por la gnoseología. Tal es lo que Natorp —uno de los jefes de la escuela neokantiana de Marburgo— sostenía con toda precisión. Según él, la auténtica filosofía "es la que busca la unidad del conocimiento, no, por decirlo así, en la periferia, en los objetos que se han de conocer, sino en el centro: en el conocimiento mismo y en su propia e íntima legalidad".*[1] *Y algo más adelante añade: "La primera y fundamental disciplina filosófica es la ciencia de las leyes fundamentales... del conocimiento*

[1] Paul Natorp, *Philosophische Propädeutik*, 4ª ed., Marburg, 1914, página 4.

—dice Hartmann— es una modalidad del ente... un problema ontológico puro que, aun dentro del problema del conocimiento, no pierde su carácter de tal." [1] *Nada más opuesto al modo neokantiano de pensar. Citemos una vez más a Natorp para medir las distancias. "Mientras se dé por supuesto —afirmaba éste— que el objeto existe en sí, fuera de toda relación de conocimiento... no se podrá lograr una aclaración satisfactoria de la íntima relación entre conocimiento y objeto. Pero semejante originaria falta de relación entre los mismos es en sí totalmente incomprensible. El objeto es objeto de conocimiento; sólo designa la tarea que el conocimiento se propone a sí mismo."* [2] *Si el lector hace la experiencia de negar lo que Natorp afirma y de afirmar lo que niega, se encontrará, sin más, dentro del espíritu de la obra de Hartmann. De allí lo sugestivo de su título: la teoría del conocimiento, lejos de ser un obstáculo para la ontología, se constituye, ella misma, como "metafísica del conocimiento."*

De Marburgo, Hartmann pasó a Colonia, donde inició el período más fecundo de su vida. Ya había publicado su Ethik *(1923) y la primera parte de la* Philosophie des deutschen Idealismus *(1926), así como un importante estudio que tenía en germen buena parte de su ontología, titulado* Kategoriale

[1] *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3ª ed., Berlín, 1941, página 230.

[2] Paul Natorp, *op. cit.*, pág. 10.

Gesetze, ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre *(1925-1926). En Colonia escribió las dos últimas obras todavía independientes, hasta cierto punto, de la ya planeada ontología: la segunda parte de la "Filosofía del idealismo alemán", titulada* Hegel *(1929) y* Das Problem des geistigen Seins *(1933). Sólo parcialmente estaban fuera de su interés esencial, puesto que del pensamiento de Hegel extrajo todo lo aprovechable para su* Kategorienlehre *—estimaba que la lógica hegeliana era una grandiosa exposición de categorías ontológicas— y el problema del ser espiritual constituye, en verdad, un capítulo —no obstante su extensión— de la ontología de la realidad en su estrato más alto. A partir de entonces, Hartmann dedicó su actividad a la cuidadosa elaboración de una teoría del ente, que si bien es posible que no deslumbre ni despierte adhesiones, sorprende por la audacia del programa y la inaudita paciencia puesta en su cumplimiento. La publicación —para atenernos a la fría objetividad de las fechas, ya que el tiempo necesario para gestarla nos escapa— abarca quince años, durante los cuales su autor enseñó en Berlín y, en sus últimos años, en Gotingen:* Zur Grundlegung der Ontologie *apareció en 1935;* Möglichkeit und Realität, *en 1938;* Der Aufbau der realen Welt, *en 1940;* Philosophie der Natur, *en 1950.*

Pero el ingreso de Hartmann a la ontología y su correspondiente emancipación del neokantismo estuvieron fomentados por el ambiente espiritual de la

Hartmann se aparta de esas dos caracterizaciones tradicionales, y entiende que existe otra metafísica, que brota del fenómeno mismo, es decir, que tiene sus raíces en el πρόβλημα *en lo que se enfrenta y es obstáculo para la razón. Puesto que tropieza la facultad de conocimiento, el* problema *ha de ser incognoscible. Sin embargo, su incognoscibilidad no es absoluta: saber que hay un problema ya significa tener un saber — aunque más no fuese, el del socrático no saber. Dicho de otro modo: un fenómeno, no por el hecho de serlo, es íntegramente cognoscible: cuando es bien visto, delata raíces problemáticas, es decir, irracionales. Tal es, según Hartmann, el objeto de la metafísica, la cual no se limita a objetos determinados, como la de los dominios, sino que se extiende a la totalidad de ellos. Ni es fruto de la especulación pura, puesto que los fenómenos mismos la imponen. Naturalmente, despoja al término "metafísica" de la dignidad que el racionalismo clásico le atribuía. Para éste, en efecto, los objetos que únicamente podían ser captados por la razón tenían mayor jerarquía ontológica que los dados en el fenómeno, puesto que de las fuentes del conocimiento —sentidos, razón— se derivaban dos mundos: el de la realidad y el de la apariencia, que, como es natural, no tenían idéntico valor de ser. Pero esa jerarquía es ilusoria y está producida por la especulación. "Los problemas reales y eternamente inevitables de la metafísica... —dice Hartmann— no residen en un más allá del mundo ni*

tampoco allende toda experiencia y ser dado (Gegebenheit), sino en la más próxima cercanía: son captables en medio de la vida." [1] *Sin embargo, los fenómenos mismos se bifurcan en lo que tienen de cognoscible y de incognoscible, y es lícito preguntarse si esta nueva dualidad no sería la traducción o la nueva versión de la anterior, es decir, de la establecida entre realidad y apariencia. Si así fuese, lo irracional sería el ser propiamente dicho, y lo racional el derivado o secundario. Pero lo irracional o incognoscible es una mera determinación gnoseológica: irracional es lo que la razón del sujeto no puede alcanzar; desde el punto de vista ontológico, en cambio, no se diferencian: ambos tienen ser. "En el ser en sí como tal —afirma Hartmann— hay un aspecto irracional. Pero no por eso lo que es en sí necesita ser, sin más, irracional, ni lo irracional ser, sin más, en sí. En el problema tradicional de la 'cosa en sí' ambos momentos fueron vinculados erróneamente al advertirse que los dos emergían dentro de un mismo complejo de problemas. Pero tomados con rigor son por completo* indiferentes entre sí... *El ser en sí es* una modalidad del ente... *lo irracional, en cambio,* una modalidad del conocimiento... *que constituye un problema gnoseológico puro y, ontológicamente, sigue siendo indiferente, en tanto no se trate del ser del conocimiento mismo."* [2] *Resulta claro, pues, que la identificación "metafísi-*

[1] *Zur Grundlegung der Ontologie*, ed. cit., pág. 28.
[2] *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, ed. cit., pág. 230.

ca = irracional" no significa, en modo alguno, esta otra: "metafísica = *realidad ontológica".*

Luego, el objeto de la metafísica es el de fijar, en cada caso, el contorno o envoltura irracional que ofrecen los problemas; la ontología, en cambio, investiga sus contenidos cognoscibles, es decir, establece las maneras, los modos y "momentos" del ser —realidad, idealidad; posibilidad, realidad y necesidad; esencia, existencia—; caracteriza los tipos de determinación de los entes —categorías— y expone las leyes estructurales y formas categoriales correspondientes. Además, existen problemas ontológicos desprovistos de irracionalidad, cuyo tratamiento se agota en la adecuada descripción e interpretación del fenómeno, mientras que hay cuestiones irracionales que carecen de contenido ontológico, tales, por ejemplo, como los problemas metafísicos referidos al sentido, a la fe y a ciertas manifestaciones del valor.[1] *La ontología, pues, conduce hasta las eternas interrogaciones metafísicas, que no son las que el hombre se propone, sino las que la realidad le impone. Desde el punto de vista formal, la* philosophia prima *debe ser analítica y crítica, en contraste con la tradicional, caracterizada por ser racionalista y constructiva, es decir, basada en conocimientos* a priori *sistemáticamente expuestos. Los "nuevos caminos de la ontología", en cambio, son*

[1] *Systematische Philosophie in eigener Darstellung*, en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, Berlin, 1931; tomo I, págs. 338 *et seqq.* *Zur Grundlegung der Ontologie*, ed. cit., págs. 27 *et seqq.*

los de la experiencia —por cierto no reducida a la empírica y sensible—; y no puede ser deductiva porque no parte de un principio especulativamente establecido. Su unidad radica en el único *mundo que conocemos: el nuestro. En él vivimos y padecemos; nuestra experiencia originaria es, por cierto, la de su complejidad; pero, al mismo tiempo, la de su unidad.*

Si a la teoría del ente se llega, pues, a partir del mundo, se entiende que éste existe con independencia del sujeto. Pero a la ontología no le incumbe, sin embargo, responder si la realidad es dada: en su punto de partida sólo debe determinar los modos según los cuales ella se da. Lo otro, la existencia real de lo dado, es un hecho. Pero, en primer término, la realidad se da si aparece a alguien, a un sujeto; es decir, su condición de ser dada depende de que sea fenómeno. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la relación que el sujeto mantiene con la realidad se traduce en actos que su conciencia cumple. A primera vista parece que semejante posición fuese la del fenomenismo o subjetivismo; pero, para Hartmann, el fenómeno —como en seguida veremos— es inseparable de lo en sí, y los actos de la conciencia, por lo menos algunos, sólo existen en virtud de un ente independiente de ello.

Todo fenómeno es manifestación de la cosa misma; sin ésta no tendría sentido hablar de él. Creer que sólo se conocen fenómenos es una ilusión, pues desde el momento en que el ente aparece o se manifiesta, se lo conoce en sí. Pero el fenómeno no

siempre manifiesta al ente tal como es: entre uno y otro pueden haber inadecuaciones, que no son otras sino las existentes entre el conocimiento y el ser. Desde este punto de vista, la posición de Hartmann es equidistante de la kantiana y de la fenomenológica, tal como lo prueba el siguiente pasaje: "En esencia existe el mismo contenido en el fenómeno y en el ente, pues el sentido del primero consiste en ser manifestación de un ente determinado... Éste, por tanto, se revela en los fenómenos. No ocurre lo que el escepticismo e incluso Kant pensaban, a saber: que se podían conocer fenómenos, pero no el ente en sí. Exactamente lo contrario: de ninguna manera se pueden conocer fenómenos sin conocer al mismo tiempo, y de cierto modo, el ente en sí que se manifiesta en él. Pero, por otra parte, tampoco ocurre lo que los fenomenólogos admiten: que el fenómeno sea, en absoluto y sin más, el ente... Exactamente lo contrario... el fenómeno tiene el carácter de ser-para-nosotros. No es la cosa misma, sino su réplica, y ésta se puede apartar mucho de la cosa. Por eso toda reflexión sobre la cosa misma, tal como es en sí, tiene que asignarse a la interpretación crítica del fenómeno. Semejante relación está reconocida y es mantenida por todas las ciencias. ¿Cómo no habría de ser decisiva para la filosofía, en cuanto ésta acepta el problema del ente como tal?" [1]

[1] *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, 2ª ed., Meisenheim am Glan, 1949, págs. 210-211.

Se llega al ente, pues, a través del fenómeno; pero no todo lo que se manifiesta a la conciencia remite a algo en sí: es necesario que un examen crítico discrimine entre los actos del sujeto que se refieren a objetividades trascendentes, es decir, en sí, y otros que sólo son testimonio de la vida subjetiva. Además, como acabamos de señalar, la crítica debe indicar si el fenómeno es mera apariencia o manifestación del ente. Lo primero constituye el punto de partida de la ontología; lo segundo, depende de su pleno desarrollo.

Las meras ideaciones, representaciones y fantasías son actos que nacen y trascurren en la interioridad de la conciencia, por lo cual Hartmann los denomina actos inmanentes. *Como es natural, la ontología no se puede fundar en ellos, puesto que no remiten a algo en sí mismo. En cambio, a los actos que rebasan el dominio de la conciencia les corresponde una realidad que el sujeto aprehende mediante la actividad cuyo ser no se agota en el proceso anímico que la vive. Su realización y sentido depende de algo extrasubjetivo, o sea de un fenómeno que, a su turno, remite al ente. Son, pues, actos que surgen en la conciencia gracias a la existencia de algo en sí, y que Hartmann denomina* trascendentes. *Entre estos últimos, los únicos no emocionales son los del conocimiento. En los actos emocionales trascendentes se conmueve la totalidad del sujeto: la realidad le atemoriza, le sale al paso, se le resiste; en una palabra, jamás le es indiferente*

o neutra. Al conocer sólo se modifica la conciencia que conoce, y el aspecto emocional únicamente parece tener un interés secundario y subjetivo, destinado a desaparecer una vez lograda la objetividad a que se aspira.

En su Grundlegung der Ontologie, *Hartmann analiza cuidadosamente las diferentes clases de dichos actos emocionales trascendentes; pero sólo nos interesa hacer notar que lo común a ellos es la pasividad del sujeto que los cumple. En efecto, situaciones objetivas presentes, pasadas o futuras se imponen a la vida subjetiva, que se siente inmersa en el proceso de la realidad y, a veces, indefensa ante ella. Sin embargo, Hartmann no niega sistemáticamente la actividad del espíritu; al contrario, la acepta cuando el fenómeno considerado así lo exige. Max Dessoir estimaba que en una concepción semejante había un extremo pasivismo; Hartmann defendió su posición recordando que cuando apareció su* Ethik *por todas partes se lo acusó de lo contrario: de extremo activismo: "...si hablo —decía— de actos espontáneos porque el tema lo prescribe, me llaman activista; si analizo actos receptivos porque el problema lo exige, me llaman pasivista. Quien oiga esto... tendrá que llegar a la impresión del más fácil oportunismo".*[1] *Una vez más, pues, Hartmann esgrime contra cualquier* ismo *su fidelidad al fenómeno, nunca susceptible de ser abarcado por la estrechez de algún punto de partida sistemático.*

[1] *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlín, 1931, pág. 95.

Todo lo dicho nos conduce, como es natural, al realismo. Pero el punto de partida de la ontología es anterior a la disyuntiva realismo-idealismo, aunque desemboque en el primero al establecer críticamente las propiedades de lo en sí, es decir, de una realidad independiente del sujeto. El realismo en sentido estricto es una posición gnoseológica; por tanto, su plano no es el de la ontología. En efecto, la teoría del conocimiento, como otras disciplinas filosóficas, se constituye a partir de una reflexión del sujeto sobre sí mismo. Mientras que el saber, por ejemplo, es saber de algo, o sea, la aprehensión del objeto a conocerse, el análisis gnoseológico se refiere a la esencia del saber mismo, con prescindencia de su objetivo propio. La gnoseología tuerce la dirección del acto cognoscitivo, volviéndolo sobre sí mismo, siguiendo una intentio obliqua. *La vía que conduce a las cosas, en cambio, y que rematará en la ontología, no puede ser ésa; ella se llegará al ente siguiendo hasta el fin la primaria trayectoria del acto trascendente, es decir, manteniéndose en una* intentio recta.[1]

Desde este punto de vista, Hartmann distingue tres grados en el conocimiento ontológico: el que proporciona el trato directo con la realidad, propio de la concepción moral del mundo, el conocimiento científico y, finalmente, el ontológico propiamente dicho. Ni el espíritu en actitud natural duda de la existencia en sí del mundo dentro del cual vive,

[1] *Zur Grundlegung der Ontologie*, ed. cit., págs. 49-50.

ni el científico problematiza el ser del objeto que investiga; tampoco lo hace el filósofo fiel a los fenómenos. Los tres están en una misma línea de desarrollo: "la actitud ontológica propia de la concepción natural del mundo y de la vida práctica pasa intacta y sin límite de separación a la actitud del conocimiento científico. Y de aquí pasa, también sin cambio, a la actitud ontológico-filosófica. Sólo varía el contenido de la imagen. Un alejamiento de esta actitud fundamental sólo existe, en general, en ciertas teorías especulativas: en las que se ha trocado la intentio recta *por la* intentio obliqua. . ." [1]

Las concepciones no tradicionales del ente, es decir, las que especulativamente sustituyeron el punto de partida de la intentio recta *por una reflexión o actitud reflejada, pretendieron basar la ontología en la gnoseología, lo cual falsea el principio fundamental: la autonomía y prioridad del ser sobre el conocimiento. De acuerdo con la correlación gnoseológica, esas concepciones se pueden dividir en dos grandes grupos: las que identifican al ente con el objeto y las que lo hacen con el sujeto. En el primer caso, caben las siguientes posibilidades:*

1. El ente es concebido como objeto intencional: posición insostenible porque no permite distinguir "lo que es" de lo meramente imaginado o fantaseado; y

2. El ente es concebido como objeto de conocimiento, con lo cual, en apariencia, se mantiene su

[1] *Der Aufbau der realen Welt*, ed. cit., págs. 177-178.

autonomía o trascendencia. En efecto, los actos de conocimiento son, como hemos indicado, trascendentes; pero en su objeto Hartmann diferencia las siguientes zonas:

a) *Lo conocido del objeto* (objectum). *Algo es objeto cuando se contrapone a un sujeto; en este sentido pierde su ser en sí, puesto que se agota, absolutamente, en la relación gnoseológica.*

b) *Lo que se ha de conocer* (objiciendum), *es decir, lo que se debe hacer objeto y entrar en la correlación de conocimiento.*

c) *Lo desconocido, pero cognoscible* (trasobjetivo inteligible). *En el objeto hay algo actualmente desconocido, fuera de la correlación gnoseológica, que por tanto es independiente; pero el progreso del saber convertiría al ente en* objectum, *negando su autonomía.*

d) *Lo incognoscible* (trasinteligible). *Se afirma la autonomía del objeto en lo que tiene de irracional o incognoscible, tal como por ejemplo la sostuvo Kant con su concepto de cosa en sí. Pero en este caso, como en el anterior, se traspasan límites del conocimiento al plano del ser. Por otra parte, lo mismo ocurre con las concepciones del ente como fenómeno o "estar al alcance de la mano" (Heidegger), que son formas del ser-dado y no del ser en sí.*

La segunda posición, la que parte del sujeto, es menos importante, aunque en ella culmina la actitud reflejada. Entre otras, son posibles las siguientes afirmaciones:

1. *El sujeto es el punto de referencia necesario para poder hablar de objetos. Por eso las teorías idealistas atribuyeron ser al primero y degradaron los segundos a meras representaciones subjetivas.*

2. *Además de ese idealismo psicológico, existe otro metafísico o absoluto, que consiste en la atribución del ser a una zona inconsciente o desconocida del sujeto (Fichte) o —sin tratarse, en este caso, de idealismo— a un sujeto supraempírico y absoluto, tal como ocurre con las concepciones que postulan por detrás del mundo un* intellectus divinus *o* archetypus.

3. *Por último, en el idealismo trascendental y lógico se estima que el objeto se configura por la actividad gnoseológica o lógica del sujeto. Todas las posiciones mencionadas se apartan de la descripción del conocimiento, tal como es revelado por el fenómeno. Éste, en efecto, muestra que el objeto del conocimiento y los actos que lo cumplen en el sujeto dependen del ser. Al no atenerse a ese dato originario se llega necesariamente a teorías especulativas, que la ontología crítica debe descartar.*[1]

Todo lo dicho, pues, confirma que la philosophia prima *se aproxima más a la ciencia que a otras ramas de la filosofía, tales como la psicología, la lógica y la gnoseología, que se basan en la* intentio obliqua. *Por esta razón, Hartmann combatió la fenomenología. Sus frecuentes críticas reposan, casi todas, en esta discrepancia radical: Husserl había establecido*

[1] Cfr. *Zur Grundlegung der Ontologie*, ed. cit., cap. 9.

que las ciencias de la actitud natural dependen del mundo que circunda al yo, mientras que la filosofía —destinada a encontrar un fundamento originario— exige la inversión de aquella posición. Hartmann piensa que de ese modo no cumplía con su divisa: la de ir a las cosas mismas. Al mismo tiempo, se aleja de Heidegger, para quien el paso de la preontología a la ontología está dado por un análisis del existente humano y no por la ciencia. Y, por el mismo motivo, no comparte las ontologías de inspiración tomista. En ellas el objeto de la ciencia es el ser en algunas de sus determinaciones y no puede, por consiguiente, constituir el acceso al ser en tanto ser: "si el ser del metafísico —dice Maritain, por ejemplo— estuviese en el radio de investigación de las ciencias particulares, los métodos de estas ciencias no dejarían de encontrarlo; pero él no está aquí..." [1]

Esta afinidad entre la ciencia y la disciplina fundamental de la filosofía —con seguridad resonancia de su formación kantiana— muestra una vez más la voluntad de Hartmann por identificar la reflexión filosófica con la investigación más sobria, es decir, con la que excluye lo emocional. Tampoco los resultados de la labor científica son indiferentes a la ontología. Su Philosophie der Natur *constituye, en este sentido, y por su prolijidad, un elocuente ejemplo de lo que el análisis ontológico puede desentrañar de los conceptos esenciales de la ciencia. Pero*

[1] Maritain, *Siete lecciones sobre el ser*, trad. esp. de A. E. Frossard, 3ª ed., Buenos Aires, 1950, pág. 126.

esta circunstancia no debe inducirnos a error: Hartmann no sólo excluye todo cientificismo, sino también cualquier prejuicio metodológico derivado de las investigaciones positivas. Para él jamás el dato científico puede sustituir al del fenómeno; la fecundidad que la ciencia tiene para la filosofía consiste, justamente, en proporcionarle un contenido conceptual basado en la intentio recta, *que es la que no aparta de los fenómenos mismos.*

Por último, las corrientes neokantianas realistas se apoyaban en las ciencias para probar críticamente la existencia de la realidad. Puesto que en su primera obra —en los Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis— *únicamente trataba de actos no emocionales, parecía llegar a lo real a partir del sujeto de conocimiento y sustentar un personal realismo crítico. Tal fué la acusación, por otra parte justificada, de Max Scheler y de Heidegger. El primero concebía al conocimiento como una relación ontológica, en la que el ente que conoce participa del modo de ser* (Sosein) *de otro ente. Pero la existencia* (Dasein) *queda fuera de tal relación, y sólo se llega a ella por la resistencia que lo existente opone a la espontaneidad voluntaria del sujeto y a sus actos de atención.*[1] *Ese realismo faltaba en la obra de Hartmann, por lo que "este profundo pensador —dice Scheler— torna a caer inmediatamente en una concepción del conocimiento como 'representación'*

[1] Cfr. Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, págs. 279-280; 461-462.

de un objeto extramental, y con ello, en el 'realismo crítico'." [1] *Heidegger, por su parte, les reprocha a ambos un tradicionalismo incompatible con la nueva ontología. Dice que "Nicolai Hartmann, según el antecedente de Scheler, ha puesto en la base de su teoría del conocimiento, ontológicamente orientada, la tesis del conocer como 'relación de ser'. Pero tanto Scheler como Hartmann —añade—, no obstante la diversidad de la base fenomenológica de que partan, han desconocido de igual modo que la 'ontología', en su tradicional orientación fundamental, fracasa frente a la existencia humana* (Dasein) *y que la 'relación de ser' resuelta en el conocer obliga, justamente, a su revisión* sistemática *y no al solo mejoramiento crítico. La errada apreciación de lo obtenido por una inexplicada aplicación de la relación de ser, conduce a Hartmann a un 'realismo crítico' que es, en el fondo, totalmente extraño a la problemática por él expuesta".* [2] *Pero desde su* Grundlegung der Ontologie, *y a partir de ella, Hartmann amplió su propia concepción, indicando que los actos del conocimiento se dan confundidos con la vida y que su objeto es el mismo a que tienden los actos emocionales trascendentes. La realidad del conocimiento "ya se expresa —nos dice— en su estructura fundamental: en la relación sujeto-objeto. Ambos, tanto el sujeto como el objeto, tienen carácter real y,*

[1] *El saber y la cultura*, trad. esp. de J. Gómez de la Serna y Favre, Madrid, 1934, pág. 85.

[2] Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 6ª ed., Tübingen, 1949, pág. 208, nota.

en última instancia, la relación entre ellos es también real. Incluso, sólo es una de las muchas que dentro del nexo vital vinculan al mismo sujeto con el mismo mundo de objetos. La posesión, el uso, el trabajo, la creación, son ejemplos de tales relaciones".[1]

Pero la intentio recta *adquiere conciencia de sí misma en la ontología y, puesto que ella conduce al realismo, éste no podrá estar gnoseológica o críticamente fundado; al contrario, los vínculos que se extienden entre el sujeto y el mundo proporcionarán las bases de la relación de conocimiento. Tal es lo que Hartmann enunció categóricamente cuatro años antes de haber publicado su* Grundlegung der Ontologie: *"No basta hoy con volver a los fenómenos, como Husserl lo exige. Tenemos que volver a la tierra, a la vida. No necesitamos, ciertamente, 'una nueva filosofía de la vida', que sería, una vez más, un modo de filosofar 'sobre ella'. Necesitamos, en cambio, una filosofía que proceda 'de' la vida —no del gabinete de estudio— y que conserve su riqueza. Ella, y no un realismo que se justifique como punto de partida, será la justa filosofía de lo real."* Y concluye recordando lo que Platón sostuvo: que la filosofía era preparación para la muerte. *"Lo contrario —dice— nos ordena el nuevo* ethos *de la filosofía: el filósofo tiene que aprender a vivir, para poder filosofar de veras."*[2]

[1] *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, 1938, pág. 359.
[2] *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, ed. cit., pág. 97.

5. La estructura del mundo real

La ontología, pues, en su aspecto formal, es la teoría del ente en cuanto ente; pero se convierte en investigación general de las categorías cuando, en su realización material, examina las leyes y estructuras ontológicas. Puesto que no es deductiva ni está construída a priori, *su problema esencial es el del mundo real. Por consiguiente, dos son los temas que se presentan en los umbrales mismos de la ontología de Hartmann: la aclaración del concepto de realidad, por una parte, y el de las categorías, por la otra. Para el primero, los textos fundamentales se encuentran en* Das Problem des geistigen Seins *y en* Möglichkeit und Wirklichkeit; *para el segundo, en* Kategoriales Gesetze *y en* Der Aufbau der realen Welt.

1. Concepto de realidad. — *Desde un punto de vista negativo, lo real no se confunde con la cosa* (res-Realität). *Tal identificación conduciría, metafísicamente, a un craso materialismo, divorciado de la experiencia. En efecto, carecerían de ser real las ocupaciones, el trabajo, las acciones, en una palabra, el destino de lo humano. Tampoco lo dado agota su concepto, porque la condición para que algo se dé es que exista un sujeto que lo registre, y eso pertenece al plano gnoseológico. En tercer lugar, la diferenciación entre ser y fenómeno, traducida por la oposición realidad-apariencia, no satisface las nece-*

sidades del concepto ontológico-descriptivo de la realidad, puesto que tanto una como otra son reales. Por último, la afinidad entre realidad (Wirklichkeit) *y eficacia* (Wirken) *constituye una determinación secundaria y no primordial de su concepto. Desde el punto de vista positivo, en cambio, las características de la realidad son las siguientes:* individualidad, *es decir, lo que es único e irrepetible* (Einzigkeit, Einmaligkeit); temporalidad, *con sus propias categorías: proceso, nacimiento y muerte; y* completa determinación: *lo real es el entrecruzamiento de la posibilidad con la necesidad, es lo que está allí, lo que existe.*

Por tanto, no bastaría una simple fórmula para abarcar la complejidad del ser real, que se extiende desde lo inorgánico hasta el espíritu personal y objetivo, pasando por lo orgánico y psíquico. Pero las notas mencionadas rigen para la realidad entera: sólo varían materialmente, pues, desde el punto de vista formal, siempre están presentes. Luego, real es lo que tiene existencia individual en el tiempo, en oposición a la idealidad, que es universal, intemporal y cuyo ser no está determinado en forma de existencia, sino de esencia. Con otras palabras, su Sosein *—el conjunto de determinaciones ideales que lo hacen* ser así— *es independiente de su* Dasein: *de las condiciones reales que lo hacen* ser ahí. *Consideremos ahora esas diferentes notas aisladamente, aunque, por supuesto, actúan todas juntas y, de hecho, son inseparables entre sí:*

A) Individualidad. — *Ella diferencia lo real de las esencias, que, justamente, son universales. Pero no todo individuo tiene idéntica complejidad y riqueza de contenido: las formas superiores de la realidad, por su abundancia de notas peculiares, están marcadas por el inequívoco sello de la unicidad irrepetible: una persona no puede ser reemplazada por otra, mientras que la individualidad de las cosas, por su simplicidad, apenas es advertida y, por su indiferencia con respecto a nosotros, podemos sustituirlas unas por otras. Por supuesto, también ellas son únicas, sólo que su unicidad no nos afecta con la intensidad de las individualidades plenas, en las cuales nos reconocemos a nosotros mismos.*

B) Existencia. — *Esta noción es inseparable de la anterior. En efecto, individuo es lo que posee un conjunto de notas peculiares que lo diferencian, y puesto que sólo existe —está allí— lo plenamente determinado, es decir, individualizado, lo individual, por el hecho de serlo, tendrá existencia.*

C) Temporalidad. — *A diferencia del espacio, que sólo corresponde a una parte de la realidad —a la inferior—, el tiempo basta para abarcar su totalidad. Tanto las cosas físico-materiales, como los organismos, los procesos psíquico-espirituales y los acontecimientos históricos, trascurren en el tiempo. Pero la temporalidad es, en sí misma, compleja, y consta de tres subformas, las cuales se modifican en los diferentes estratos reales. La primera de ellas es la* procesalidad. *Lo real no sólo está en el tiempo,*

sino que es fluir temporal, es decir, proceso. Lo permanente podría estar en el tiempo sin participar de su naturaleza; lo real, en cambio, es proceso irreversible; está fundido con lo temporal, sometido al cambio y a la duración. Naturalmente, las cosas materiales no duran con el mismo tempo *que las espirituales; por eso, al sujeto que las considera y mide de acuerdo con su propio ritmo rapidísimo y fugaz, se le presentan como inmutables; pero, de hecho, no lo son. A diferencia del devenir, el proceso tiene* identidad — *y esta es la segunda subforma de la temporalidad. En efecto, para que en el cambio exista proceso, debe haber algo que subsista a través de él. En caso contrario, la realidad sería el escenario de nacimientos que sustituyen a muertes, de seres que surgen desde nadas y de nadas que se convierten en seres. Tal mutacionismo, propio de una ingenuidad que sólo puede ser pensada teóricamente, está reñido con la experiencia y con los esfuerzos filosóficos que, desde Parménides y Heráclito, han elaborado la noción de sustancia. N. Hartmann trató este problema en un estudio titulado* Zeitlichkeit und Substanzialität [1] *y en su* Philosophie der Natur. *En síntesis, no admite que la sustancia sea extrínseca al proceso, sino que está en él. Su permanencia es la de una duración que, interiormente, se resiste al puro devenir. La sustancialidad surge con evidencia, según él, en los entes de ínfima jerarquía, que por ser elementales cons-*

[1] Publicado en *Bl. f. dt. Philos.*, 12, Berlín, 1938-39.

tituyen el fundamento de los superiores. "Las formas ontológicas más altas tienen un ser condicionado por las más bajas y se 'apoyan' en ellas. Pero la sustancia no se apoya, sino que 'fundamenta'." [1] *Además de constituir el elemento de permanencia, la sustancia es* lo que permanece, *es decir, el sustrato del cambio, el cual sólo es* relativamente *permanente.*[2] *En el mundo inorgánico, semejante identidad sustancial es inercia, mera subsistencia. En el estrato inmediato superior, es decir, en lo orgánico, lo que permanece no reside en los individuos, sometidos al nacimiento y a la muerte, sino en la especie, que, en virtud de la reproducción de aquéllos, se mantiene en su identidad. Lo sustancial se halla, pues, en algo supraexistente o en una vida supraindividual. Pero mientras en lo inorgánico lo idéntico es la pasiva subsistencia dentro del proceso —o, también la permanencia del cambio mismo— y, en lo orgánico, la supervivencia de la especie, en el espíritu la identidad consiste en no dejar de ser él mismo, en la decisión de ser fiel, es decir, capaz de prometer. La persona no está sometida a la ley necesaria que rige lo material ni a representar, como individuo, el papel genérico que la naturaleza le impone, sino que en su propio fondo, o sea por su libertad, el espíritu puede y debe comprometerse a ser lo que*

[1] *Alle höheren Seinsgebilde haben ein durch niederen bedingtes und auf ihnen "aufruhendes" Sein. Substanz aber ruht nicht auf, sondern "liegt zugrunde".*

[2] *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Berlín, 1950, págs. 284-285.

es. Por último, el proceso es un venir de algo y advenir a algo. Por tanto, trascurre entre límites que, en el caso de la existencia real, están dados por el nacimiento y la muerte o, si se prefiere, entre la aparición y desaparición (Entstehen *y* Vergehen). *Ninguna relación escapa a la ley del tiempo, que es la de la* finitud.

2. CONCEPTO DE CATEGORÍA. — *Los fundamentos por los cuales un ente es lo que es se llaman categorías, y su investigación constituye, para Hartmann, el objeto de la ontología fundamental.*[1] *Determinan al ente concreto correspondiente, el cual depende de ellas; por eso, son principios de determinación y, como es natural, independientes, puesto que lo fundamentado depende del fundamento, lo determinado del principio que lo determina, y no a la inversa. Pero semejante autonomía no significa que el principio tenga un ser en sí, sino que es lo que es, sólo por relación a su correlato o* concretum. *Ciertos grandes metafísicos han hablado de un ser en sí, propio de los principios; pero, según Hartmann, con esa expresión aludían a su "ser independiente". En verdad, si una categoría tuviese ser, sería necesario que estuviese determinada por otra —ya que lo que es supone principios que lo hacen ser— y, de ese modo, se iría al infinito. Conviene aclarar, además, que el* concretum, *en relación al cual la categoría es, constituye, frente a ella, un caso especial y no un hecho singular y único, cuyo opuesto es lo universal.*

[1] *Der Aufbau der realen Welt*, ed. cit., pág. 42.

Antes bien, trátase de una estructura que puede ser complejísima.

Tres interpretaciones han oscurecido el concepto de categoría. La primera trató de explicar la independencia de los principios como una separación del concretum *correspondiente* (chorismos)*; la segunda les negó su autonomía, al sostener que las categorías se repiten en él* (homonymia)*. Tales dificultades metafísicas se iniciaron con Platón. En efecto, según él, entre la Idea y la cosa existe idéntica separación que entre lo permanente y lo transitorio, lo intemporal y lo temporal, el ente propiamente dicho y la apariencia. La naturaleza del principio es, pues, diferente a la del concreto; y el problema de la participación entre esos dos mundos heterogéneos constituyó el nervio de las especulaciones platónicas. Sin embargo, la ontología advierte que la conexión existente entre el principio y el* concretum *restaura la unidad del mundo: el dualismo se anula cuando se tiene en cuenta que los principios no son nada fuera del concreto, ni éste de aquél. Pero el mismo Platón superó el* chorismos *al establecer que entre la Idea y la cosa hay semejanza, es decir, identidad y diferencia. Sin embargo, esta última sólo es de grado; desde el punto de vista de la cualidad, ambos mundos se identifican. La Idea de lo bello, por ejemplo, tiene la misma belleza que las cosas bellas, sólo que en grado sumo, y lo mismo ocurre con las demás. De este modo se llega a una explicación tautológica* (homonymia) *y, al mismo*

tiempo, a la negación del principio, cuya esencia es la de tornar inteligible al concretum *que de él depende. La ontología establece que, desde el punto de vista del contenido, las categorías no necesitan ser semejantes al ente que determinan; al contrario, su constitución estructural debe ser diferente, ya que su manera de ser es otra (independiente).*

Este hecho condujo a la tercera desviación metafísica. Puesto que entre el principio y su correlato hay disparidad de naturaleza, se pensó que ciertas categorías, vigentes con derecho en un estrato, podían ser generalizadas a los demás, a pesar de la total falta de homogeneidad. El pitagorismo, por ejemplo, descubrió la determinación ideal (matemática) que rige en lo inorgánico; pero trasgredió los límites de su validez al trasladarla desde el estrato inferior de la realidad a todos los restantes. Otro tanto ocurre con el materialismo, el biologismo, el psicologismo. Hay, en estos casos, una indebida prolongación "hacia arriba" — es decir, de lo más bajo a lo superior; el idealismo, en cambio, siguió la dirección contraria: trasladó las categorías válidas para lo más alto, el espíritu, a las formas inferiores de la realidad. Es, por tanto, una generalización "hacia abajo", igualmente injustificada desde el punto de vista de la ontología crítica.

Ahora bien, existen tres grupos de categorías: las de la modalidad, las elementales y las leyes categoriales. Las primeras prescinden de las diferencias dadas por los contenidos y dejan intacta la estruc-

tura del mundo real. Su tratamiento tiene por objeto aclarar las diferencias entre el ser real e ideal, investigar las relaciones entre estas maneras del ser y fijar los caracteres de los modos ontológicos (realidad, posibilidad, necesidad). Las segundas ofrecen una índole estructural y se presentan en pares opuestos, tales como unidad y multiplicidad, continuidad y discontinuidad, cualidad y cantidad, forma y materia. Han sido tradicionalmente tratadas y elaboradas por la metafísica; la ontología debe revisar el vasto material histórico que se le brinda y separar las categorías elementales propiamente dichas de otras que no lo son, tales como la finitud e infinitud, lo positivo y negativo (ser y no ser), la sustancia y el accidente. Estas últimas tuvieron gran importancia; pero, en realidad, no son autónomas, pues la oposición entre lo finito y lo infinito corresponde a la categoría de cantidad; la dualidad positivo-negativo, a la cualidad, y el contraste sustancia-accidente pertenece, como hemos dicho, al estrato más bajo de lo real. Las terceras, en fin, constituyen un sistema de leyes categoriales que rigen las categorías propias de un concretum *y, a través de ellas, extienden su determinación hasta este mismo.*

Sólo nos ocuparemos de tales leyes porque proporcionan la clave de la ontología de la realidad, según la entiende Hartmann. La legalidad categorial se basa en los siguientes cuatro axiomas, de los cuales se desprenden otros tantos grupos de leyes:

1. Axioma de la vigencia: "*Las categorías sólo son lo que son en cuanto principios de algo; sin su* concretum *no son nada, tal como éste es nada sin ellas.*"

2. Axioma de la coherencia: "*Las categorías no existen aisladamente, por sí mismas, sino sólo vinculadas con el estrato de categorías: están enlazadas y codeterminadas por él.*"

3. Axioma de la estratificación: "*Las categorías del estrato inferior están... contenidas en los estratos superiores; pero no a la inversa, es decir, éstos en aquéllos.*"

4. Axioma de la dependencia: "*La dependencia sólo existe de modo unilateral, como dependencia de las categorías superiores respecto a las inferiores; pero es meramente parcial, pues deja amplio margen a la consistencia propia de las categorías superiores.*" [1]

Cada una de las leyes categoriales correspondientes —las de la vigencia, coherencia, estratificación y dependencia— abarcan, como hemos dicho, otras cuatro.

I. Las leyes de la vigencia categorial *son las siguientes: ley del principio, de la vigencia, de la correspondencia y de la determinación del estrato. El término "vigencia" no se refiere, por cierto, a la validez de los valores o de alguna norma. Su significado es el mismo que tienen las palabras "rige" o "vale" cuando las aplicamos a una ley matemática,*

[1] *Der Aufbau der realen Welt*, ed. cit., págs. 418-419.

por ejemplo, de la que decimos que "vale" para determinado ámbito objetivo. La "ley del principio" establece que existe una correlación entre las categorías y el concretum. *Su sentido último radica en la proposición según la cual el ser de una categoría se agota en ser principio. La "ley de la vigencia del estrato" sostiene que el poder determinante de una categoría no admite excepciones, dentro de los límites en que ella rige. Por tanto, su vigencia es necesaria. Así como una ley científica dejaría de serlo si contemplase una sola excepción —eso la diferencia de una mera regla, en la que las excepciones son inevitables—, una categoría que no fuese necesaria se destruiría como tal. La "ley de la correspondencia del estrato" se refiere a los límites en que se efectúa la determinación categorial, confinados al* concretum *correspondiente. Fuera de él su poder determinante se modifica o desaparece. La "ley de la determinación del estrato", por último, señala que la vigencia de una categoría no sólo es necesaria, sino también suficiente. El conjunto de estas leyes expresa que las categorías son necesarias y suficientes para que el* concretum *sea lo que es; pero, al mismo tiempo, aclaran que su vigencia está limitada a su correspondiente correlato.*

II. La primera ley perteneciente al grupo de las leyes de la coherencia categorial *es la de la "asociación", según la cual las categorías que determinan un* concretum *actúan juntas y no por separado, formando, de este modo, lo que Hartmann denomina*

"unidad de determinación".[1] *En efecto, si para cada especie de cosas existiese un principio o un* eidos *que actuara aisladamente en su determinación, se caería en la* homonymia. *La segunda ley es la de la "unidad del estrato". Según ella, las categorías de una capa ontológica constituyen una unidad indisoluble, por estar vinculadas y atadas unas con las otras; y no podría ser de otro modo, puesto que se hallan correlacionadas entre sí. La tercera, la "ley de la totalidad del estrato", se refiere al carácter estructural de esa unidad, la cual no consiste en la suma de elementos independientes entre sí, sino en un todo que es previo a ellos. La cuarta ley es la de la "implicación". Dentro de un estrato, cada categoría implica las restantes, debido al carácter estructurado del complejo categorial. Todas las leyes mencionadas indican, en conjunto, diferentes aspectos o manifestaciones de la asociación existente entre las categorías.*

III. El grupo de leyes de la estratificación categorial *contiene la formulación de cuatro importantes legalidades ontológicas. Su primera ley es la del "retorno". De acuerdo con ella, se aclara el sentido de las leyes de la vigencia, pues establece que las categorías de un estrato pueden retornar a otro superior, aunque dentro de él pierdan poder determinante. Las categorías superiores, en cambio, no se repiten o retornan a las inferiores: la dirección del retorno es, por tanto, irreversible. La "ley de la modificación"*

[1] *Der Aufbau der realen Welt*, ed. cit., pág. 433.

—segunda de este grupo— indica que las categorías inferiores modifican su naturaleza al ingresar en un estrato más alto, de modo que, en general, dejan de ser principios determinantes para convertirse en elementos de la estructura superior. Pero la tercera ley, la del novum, *aclara la circunstancia de que la categoría superior tiene carácter estructural, por lo que no se agota en la suma de los elementos que la componen, es decir, los de los estratos más bajos. La novedad de cada capa óntica no sólo impide la reducción de una a otra, sino también la transición continua entre ellas. El paso de un nivel a otro se produce por saltos: tal es lo que formula la "ley de la distancia entre los estratos", cuarta y última del tercer grupo de leyes categoriales.*

IV. Las leyes de la dependencia categorial *se refieren a la fuerza, la indiferencia, la materia y la libertad. La primera, considerada como la "ley categorial fundamental", establece que si bien las categorías superiores dependen de las inferiores, no están, sin embargo, potencialmente contenidas en éstas, de acuerdo con lo establecido por el anterior grupo. Pero, puesto que las más altas no podrían existir sin las más bajas, a éstas les corresponde la fuerza, mientras que las superiores son débiles. La segunda ley sostiene que el estrato categorial inferior es indiferente con respecto al más alto, que se configurará o construirá sobre él. Tal "indiferencia" se desprende de la falta de poder determinante que afecta a las categorías inferiores cuando ingresan o*

retornan al nivel superior. Si así no fuese, el estrato más alto carecería de independencia y se agotaría en los elementos que lo constituyen, contraviniendo las leyes de la estratificación. La "ley de la materia" indica que la autonomía no es absoluta. En efecto, aunque lo superior no esté predeterminado por lo inferior, éste limita las nuevas configuraciones o construcciones por posibilitar algunas y excluir otras. Además, la formación superior no puede trasformar la más baja, debido a que es más débil que ella: en eso consiste su esencial limitación, la cual, como es natural, está impuesta por el contenido o materia. La "ley de la libertad" indica que las categorías inferiores condicionan las superiores únicamente por la materia o contenido; pero, por su indiferencia, no intervienen en la configuración del novum *que introduce el estrato más alto. El* modus dependendi *de la realidad posibilita, pues, la libertad en la dependencia. Las categorías más altas, en efecto, dependen de las inferiores, al apoyarse sobre ellas y ser así posibles; pero, al mismo tiempo, tienen mayor autonomía, puesto que ella está condicionada por el grado de novedad que introduce el estrato categorial más elevado. La relación entre la libertad y la altura es, pues, directa.*[1]

Estamos ahora en condiciones de ver cómo este

[1] *Kategoriale Gesetze, ein Kapitel zur Grundlegung der Allgmeinen Kategorienlehre*, Bonn, 1925-1926. Para las leyes de la fuerza y la libertad en el reino de los valores, cfr. *Ethik*, Berlín, 1926, cap. 63.

conjunto de leyes categoriales permiten establecer las relaciones entre los estratos de la realidad, dentro de un plano estrictamente ontológico, es decir, purificado de las generalizaciones metafísicas que, en general, no son otra cosa que trasgresiones totales o parciales a la legalidad categorial. El idealismo alemán, por ejemplo, hacía depender lo inferior de lo superior, otorgándole al espíritu un poder de determinación sobre lo más bajo; pero las leyes de la dependencia categorial impiden dichas interpretaciones metafísicas. Otro tanto ocurre con el materialismo, el biologismo o el psicologismo. En estos ismos *se contraviene la ley de la libertad. Es cierto que el espíritu no puede existir sin conciencia, ésta sin un cuerpo orgánico, el cual, a su vez, sería imposible sin lo inorgánico —leyes de la fuerza y la materia—; pero ello no significa que lo más alto esté predeterminado sin residuo por lo inferior: las leyes de la libertad, del* novum *y de la distancia entre los estratos prohiben semejantes reducciones.*

Ahora bien, desde el punto de vista de la novedad, el ser real posee diversos grados. Lo orgánico, por ejemplo, no se confunde con lo material; pero ciertas categorías propias del plano de lo inorgánico se continúan, modificadas, en lo viviente (ley del retorno): el ser vivo no excluye las categorías del espacio, características del estrato inferior, puesto que su peso y materia lo someten a la legalidad de lo real físico. Su novedad sólo consiste en una síntesis estructural de elementos que le proporcionan

la forma más baja. Las leyes de la coherencia categorial, empero, han mostrado la prioridad del todo sobre las partes y, con ello, la novedad irreductible de las estructuras que se configuran con y por encima de los elementos dados. A este tipo de relación, Hartmann lo denomina de "supraconfiguración" (Überformung). *Entre los demás estratos, en cambio, rige otra especie de vinculación. Si comparamos, por ejemplo, la psique con lo orgánico, advertimos que en ella no ingresa la espacialidad, es decir, que no retornan las categorías de lo inorgánico. Lo anímico únicamente se apoya sobre el estrato inferior; se edifica sobre él: es una supraconstrucción* (Überbauung). *Idéntica relación rige entre la psique y el espíritu. En efecto, mientras lo psíquico se refiere por esencia al sujeto que lo vive, los actos espirituales son supraindividuales. "La conciencia aísla —dice una fórmula de Hartmann—; el espíritu, en cambio, enlaza."* [1] *No obstante eso, todavía hay algo de común entre la psique y el espíritu personal-subjetivo: la conciencia. Si sólo existiese esta forma espiritual, la relación no sería de supraconstrucción; pero conocemos otras modalidades suyas.*

En primer término, existe el espíritu objetivo, el que es propio de un pueblo, del estilo de una época, del ambiente cultural que los individuos respiran. Advertimos que los bienes que lo constituyen no son heredados, sino adquiridos o aprendidos: el lenguaje que se habla no se hereda, por ejemplo; se aprende.

[1] *Das Problem des geistigen Seins*, Berlín, 1933, pág. 61.

Y lo mismo ocurre con todas las demás configuraciones. Eso acontece porque el espíritu objetivo es el producto de la actividad creadora o modificadora del hombre, porque la cultura no es naturaleza, sino "espíritu" objetivo. De aquí se desprenden otras dos notas fundamentales: la historicidad y su acción sobre la vida espiritual subjetiva. El espíritu objetivo, en efecto, no existe en un medio natural: puesto que no es naturaleza no podría estar allí. En cambio, nace y muere en la historia, de la cual es portador. Por eso la continuidad de sus formaciones no es dada por la herencia —vehículo de naturaleza orgánica— sino por la tradición, que es categoría esencialmente histórica. Su influencia sobre el espíritu subjetivo es tan fuerte que llega a configurarlo interiormente. Tal es su tercera característica. Para no señalar casos en que la apropiación del mundo espiritual objetivo exige lentos y voluntarios esfuerzos de aprendizaje, indiquemos, como ejemplo, el influjo evidente del lenguaje: éste estructura, en efecto, el modo de pensar de los individuos y se apodera del alma, que mediante él se expresa y comunica. Al aprender un idioma extranjero, sólo se lo conocerá a fondo cuando se pueda pensar con él, es decir, cuando se lo haya fundido con la propia subjetividad. "Lo que llamamos 'dominar un lenguaje' —dice Hartmann— es, más bien, estar interiormente dominado por él." [1] *Lo mismo ocurre con las demás formaciones objetivas: todas penetran y modifican el espíritu subje-*

[1] *Das Problem des geistigen Seins*, ed. cit., pág. 185.

superior, el espíritu se despoja misteriosamente de su realidad. Dentro de él late un ser desrealizado, es decir, irreal. De aquí que el individuo desempeñe, con respecto al espíritu objetivado, una función diferente a la que tenía con el objetivo. Éste, por ser real, subsiste con independencia de sus portadores individuales, cuya misión se agota en tener conciencia de lo que en sí mismo carece de ella. Con otras palabras: el hecho que alguien tenga conciencia del estilo de una época determinada no significa que ésta, en su ser, dependa de semejante circunstancia; al contrario, la condición que hace posible dicha conciencia es la existencia real o en sí del período histórico en cuestión. Así como en el plano gnoseológico el ser posibilita el conocimiento, también aquí el ente antecede a la conciencia y es condición de su posibilidad.

Con el espíritu objetivado, semejante situación varía radicalmente. Lo irreal carece de un ser en sí, de tal modo que su existencia concreta depende de actos que realizan *lo que, sin ellos, no sería. Las obras de arte nos instruyen acerca de esta irrealidad del espíritu objetivado por la cual —encarado el asunto desde un punto de vista gnoseológico— el ser depende del conocimiento o de la conciencia, es decir, el objeto del sujeto. La obra artística, en efecto, tiene ser para el contemplador que la recrea o realiza: el* esse est percipi *pierde toda coloración metafísica para expresar, sin más, un auténtico, aunque problemático, fenómeno.*

En la estructura del producto estético existen tres elementos esenciales: uno, visible y material (Vordergrund)*; otro, irreal y espiritual* (Hintergrund) *y un tercero, extrínseco a la cosa misma, que realiza ese fundamento latente, por medio de actos de contemplación. La realización depende, pues, del sujeto: el* David *existe* para *y* por *nosotros; sin nuestro concurso se desintegraría en un bloque de mármol desprovisto de sentido. Únicamente es más y otra cosa para el contemplador, que otorga realidad a su trasfondo espiritual.*

El espíritu objetivado tiene un ser-para-nosotros; carece de ser en sí. Tal irrealidad lo diferencia del objetivo, a pesar de compartir con éste su supraindividualidad. Luego, la escala de los entes reales se desrealiza al llegar a su grado más alto; y por el estrato inferior se toca, como en seguida veremos, con la otra manera del ser: la ideal, que tampoco es real.

6. El ser ideal y la estructura del mundo real

Lo ideal carece, como lo irreal, de realidad; pero no toda irrealidad es ideal. Se diferencian porque la primera agota su ser en ser-para-nosotros, mientras que el segundo tiene un ser en sí, independiente de nuestros actos de aprehensión. Desde el punto de vista ontológico, el ser ideal es radicalmente diverso del real por su intemporalidad: las formas, legalidades

y relaciones que lo constituyen están exentas de "procesalidad", de existencia concreta e individual, de nacimiento y muerte. No por esto, sin embargo, se debe confundir la permanencia de la sustancia, en el mundo real, con la de las esencias, en el ideal. La primera, como hemos dicho, es lo que se mantiene o conserva dentro del cambio de los estados, resistiéndose al puro fluir. Por consiguiente, sostiene una relación dinámica con el devenir, que sólo es posible en la realidad; las segundas, en cambio, son invariables, en virtud de su intemporalidad.

Desde el punto de vista de la modalidad, también las diferencias son esenciales. Algo real es posible cuando todas las condiciones reales están cumplidas; mientras que la posibilidad ideal consiste en la mera falta de contradicción: por eso la idealidad es "real" cuando es posible. De aquí se desprende que no todo lo posible en el reino de las esencias lo sea también en el de la realidad. La necesidad ideal es la subordinación de lo especial a lo universal; es decir, excluye la particularidad como contingente. En la realidad, por lo contrario, la necesidad coincide con el caso particular, único e irrepetible, puesto que en él se dan todas las condiciones que lo hacen ser lo que es.

Desde el punto de vista gnoseológico, en fin, la diversidad ontológica y modal se traduce en la profunda desigualdad con que se nos dan ambas maneras del ser. En primer término, lo ideal no se puede ofrecer empíricamente, puesto que carece de indi-

vidualidad — únicamente hay experiencia sensible de lo temporal e individual. Por eso, su conocimiento es a priori. *En segundo término, las objetividades ideales no "actúan" sobre nosotros; no tropezamos con ellas, y si nos oponen alguna resistencia, ella se debe a su mero ser en sí, o sea a su autonomía. Luego, no las conocemos mediante actos trascendentes emocionales, sino únicamente intelectuales, que, como sabemos, no conmueven ni sacuden la realidad del sujeto.*

Ahora bien, esta triple diferenciación —ontológica, modal y gnoseológica— ha sido constantemente perdida de vista, y la especulación metafísica entró, de modo natural, en el lugar de la fiel descripción de los hechos. La historia de la filosofía nos ofrece, según Hartmann, dos desviaciones fundamentales. La primera es fruto de un inevitable afán de racionalidad. En efecto, siempre se ha tendido a identificar la realidad con la inteligibilidad, es decir, a postular que un objeto es tanto más real cuanto más susceptible sea de una pura aprehensión intelectual. Puesto que el ser ideal no se puede conocer empíricamente y sus caracteres son los de la más genuina racionalidad —su conocimiento nos procura un saber de lo necesario con validez universal—, será lo inteligible por excelencia. Luego, admitida la premisa de que se parte, a saber, la identificación de lo racional con lo real, la conclusión es forzosa: el ser ideal no es una manera del ser, sino el ser en sí, la "realidad" sin más. Semejante hipóstasis metafísica

estuvo fomentada por la teoría de los dos mundos, según la cual el ser se desdobla en "realidad" y apariencia. Lo real propiamente dicho corresponde, en este caso, a la "idealidad"; la otra, la realidad dada en el mundo y la experiencia, es mera manifestación, por lo general engañosa, de la primera.

La otra desnaturalización de la metafísica especulativa consiste en un prejuicio que ha dominado la reflexión filosófica de todos los tiempos: la identificación de la realidad con la permanencia. Lo fugaz y transitorio es propio del mundo de las apariencias: la determinación esencial del ser en sí sería la de su invariabilidad. Luego, puesto que el ser ideal es intemporal —invariable—, será el ser sin más.

Pero ni la descripción de lo ideal, como manera de ser opuesta a la ideal, ni su liberación de las interpretaciones metafísicas, son suficientes para aclarar su relación con el mundo real. Para ello aún es preciso advertir que podemos conocerlo de dos modos: con prescindencia de los casos reales e individuales, por una parte, y partiendo de éstos, por otra. Pero tal diferenciación no es ontológica, sino gnoseológica: el ser en sí sigue siendo lo que es; sólo ha variado la autonomía de la esfera correspondiente. En el primer modo, la idealidad es libre, *o sea, separada de lo real, tal como la conocemos en la lógica pura, las matemáticas, los valores. Aunque en ciertas circunstancias la legalidad que parte de esos objetos se extiende a lo real, no tienen, sin embargo, que estar necesariamente unidos a él. En el segundo, el*

ser ideal está adherido *a la realidad, constituyendo en ella el "momento" ontológico de la esencia. Pertenecen a este dominio todas las esencias logradas por reducción fenomenológica y las leyes y conexiones esenciales de cualquier género que sean, sin distinción de contenido.*

Ahora bien, la idealidad libre exhibe la autonomía del ser ideal, y cuando penetra en la realidad —lo matemático, por ejemplo, introduce la legalidad ideal en el estrato más bajo de lo real— no se modifica ni pierde su carácter ontológico: es indiferente *a lo que se le superpone. Lo real, en cambio, depende del subsuelo ideal que lo hace posible. En las relaciones entre lo real y lo ideal hay, pues, autonomía de la idealidad y dependencia de la realidad, salvo en el caso de los valores en que la independencia es mutua.*[1]

Tal circunstancia confirma lo que de otro modo ya era previsible, es decir, que si la jerarquía de un ente depende de su riqueza o complejidad de contenido, el ser ideal tendrá que ser el más bajo porque, al carecer de existencia, tiene la mayor pobreza y simplicidad material. Las leyes categoriales justifican esa apreciación (indiferencia de las categorías más bajas con respecto a las superiores, ley de la distancia de los estratos, etc.). Justamente, ellas im-

[1] Para la idealidad *cfr.*, entre otros textos, los siguientes: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, quinta parte; *Zur Grundlegung der Ontologie*, cuarta parte; *Ethik*, Berlin, 1926, cap. 16; *Der Aufbau der realen Welt*, caps. 1, 18; *Möglichkeit und Wirklichkeit*, caps. 40-45 y cuarta parte.

piden la reducción metafísica de lo real a lo ideal, que equivale al desconocimiento del novum *introducido por la realidad existente. Incluso los valores están por debajo de la rica espiritualidad que los aprehende. Es cierto que lo valioso y lo que posee sentido constituyen fundamentos superiores de determinación; pero, en sí mismos, en su idealidad desprovista de existencia, sólo son incitaciones para que el hombre continúe el misterio de la creación, haciendo que exista algo que no sería si no interviniese su acción creadora. "Una tarea del hombre en el mundo, por limitada que sea, sólo es posible si hay valores que, sin su auxilio, seguirían siendo irreales. De ello depende el puesto peculiar y la dignidad del hombre en el cosmos y su diferenciación de otros seres que no cooperan en el proceso de la creación"* [1], *nos dice Hartmann.*

Tal fué su modo de sentir lo humano: como creador de realidades valiosas y dotadas de sentido. El extemporáneo esquivó lo presente para convivir con la actualidad que no pasa: la del hombre libre, a pesar o en virtud de su dependencia. Y la libertad puede producir obras que amenazan con aniquilarla, es cierto; pero, de otro modo, el espíritu no sería auténticamente libre. Inventado el riesgo, brota más pujante la conciencia de su destino. El mensaje de Nicolai Hartmann —desgraciadamente oscurecido por un tecnicismo en ocasiones propio del "virtuoso" que sofoca la inspiración— es claro, sin embargo:

[1] *Ethik*, Berlín, 1926, pág. 152.

acentuó la ambigüedad del mundo, tendido entre la irrealidad y la idealidad, a fin de que el hombre pudiese ejercer en él su poder creador, pues sólo es posible "realizar" algo en un cosmos no "realizado" totalmente.

EMILIO ESTIÚ

BIBLIOGRAFÍA

El lector podrá consultar la bibliografía general en José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, artículo *Hartmann, Nicolai*, 3ª ed., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1951, y en Theodor Ballauff, *Bibliographie der Veröffentlichungen Nicolai Hartmanns*, en *Nicolai Hartmann, der Denker und sein Werk*, Göttingen, 1952, págs. 286-312.

A continuación me limito a mencionar las publicaciones de N. Hartmann traducidas al español, y los trabajos o exposiciones de su pensamiento existentes en esta lengua. No me ha sido posible consultar las obras señaladas con un asterisco; tampoco cito las notas aparecidas en diversas revistas en ocasión de su muerte.

I. OBRAS DE HARTMANN. *El pensamiento filosófico y su historia*, trad. de Aníbal del Campo, Montevideo, 1944; * *Una nueva ontología en Alemania*, en *Ensayos y Estudios*, Bonn, 1941; *Tareas actuales del análisis categorial*, en *Notas y Estudios de Filosofía*, Nros. 3-4, Tucumán, 1949; *El "ethos" de la personalidad*, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, tomo I, Buenos Aires, 1950; *Vieja y nueva ontología*, ídem, tomo II.

II. TRABAJOS SOBRE HARTMANN. Entre las exposiciones generales contenidas en historias de la filosofía contemporánea, señalamos las siguientes:

Bochenski, I. M., *La filosofía actual*, trad. de E. Imaz, 2ª ed., México, 1951; Gurvitch, G., *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, trad. de P. Almela y Vives, revisada por A. H. Raggio, Buenos Aires, 1949; Sciacca, M. F., *La filosofía, hoy*, trad. de L. Matons Rossi, Barcelona, 1947.

Existen, además, los siguientes estudios:

Alarco, L. F., *Nicolai Hartmann y la idea de la metafísica*, Lima, 1943; De Anquín, Nimio, *La ontología sin ser de Nicolai Hartmann*, en *Arqué*, fasc. 2-3, Córdoba, 1953; Estiú, Emilio, *El pensamiento de*

una philosophia prima *en Nicolai Hartmann*, en *Filosofía y Letras*, Nº 9, México, 1943; García Bacca, Juan D., *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, tomo I, Caracas, 1947; García Maynez, E., *Objeto de conocimiento y objeto estético, según N. Hartmann*, en *Cuadernos Americanos*, Nº 14, México, 1944; Ledesma Ramos, R., *Esquemas de Nicolai Hartmann*, en *Revista de Occidente*, Nº 89, Madrid, 1930; Millán Puelles, A., • *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y N. Hartmann*, Madrid, 1948. (Parte de esta obra se encuentra en la *Revista de Filosofía*, publicada por el Instituto de Filosofía Luis Vives, Nº 20, Madrid, 1947, págs. 417-436, con el título *Lugar fenomenológico del ser ideal*; cfr., además, la reseña sobre la misma de J. Roig Gironella en *Pensamiento*, Nº 27, Madrid, 1951.) Pérez Ballester, J., *La problemática de la filosofía de la historia, según N. Hartmann*, síntesis de su ponencia leída en la Sociedad Española de Filosofía, publicada en *Revista de Filosofía*, Nº 41, Madrid, 1952; Rodríguez Sanz, • *Motivos ontológicos en la filosofía de N. Hartmann*, en *Escorial*, 3, Madrid, 1941; Romero, F., *Un filósofo de la problematicidad*, en *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, 1941; Unger, H. P., *Lo estético en la ontología de Nicolai Hartmann*, en *Sustancia*, Nº 13, Tucumán.

LA NUEVA ONTOLOGÍA

Capítulo I

EL FIN DE LA ANTIGUA ONTOLOGÍA

Hoy más que nunca los que reflexionan seriamente están convencidos de que la filosofía tiene tareas prácticas. Tanto la vida del individuo como la de la comunidad están configuradas, no sólo según sus necesidades y vicisitudes, sino también, en toda época, conforme a la fuerza de las ideas conductoras. Las ideas son poderes del espíritu, es decir, pertenecen al reino del pensamiento, el cual tiene su propia disciplina y crítica: la filosofía. Por eso, la filosofía está llamada a incluir lo presente y actual y a colaborar en las necesidades del ahora.

Muchos de los que así piensan ponen como condición de su trato con las materias filosóficas la exigencia de que éstas los conduzcan rectamente, en la medida de lo posible, a la solución de las urgentes cuestiones propuestas por la propia y presente situación; y si en lugar del recto camino están obligados a seguir diversos rodeos, se apartan desengañados, pensando que la filosofía sólo aspira a ser un juego intelectual, ajeno al mundo. La impaciencia de la voluntad de saber no les permite aplicarse intensamente a la consideración de los problemas,

y, sin embargo, sólo así se inicia su intelección. Pretenden empezar por el fin, sin darse cuenta que de ese modo quedan excluídos de la filosofía desde el primer paso.

La fortaleza del espíritu alemán siempre ha consistido en dominar la impaciencia, encontrando el camino de la reflexión y no temiendo empezar *ab ovo*, inclusive aunque las exigencias fueran actuales y las tareas urgentes. Así ocurrió con Cusano, Leibniz, Kant y Hegel. En el fondo, todavía hoy pasa lo mismo, a pesar de que por detrás de nosotros tenemos épocas que han desviado esa línea y que acarrearon todos los riesgos de la superficialidad y unilateralidad. Precisamente cuando las tareas son más urgentes la filosofía auténtica tiene que descender, en su concepción, hasta los fundamentos. No existe otro camino para conquistarle a un patrimonio intelectual nuevo, una situación en el mundo también nueva.

La filosofía no puede penetrar en las tareas prácticas sin un saber del ente. Las ocupaciones mismas brotan, precisamente, de la condición general de las relaciones reales, las cuales tienen que ser entendidas y penetradas hasta sus raíces, si es que el hombre pretende configurarlas de acuerdo con sus fines. De esta manera, toda técnica se construye sobre el saber exacto de la legalidad de la naturaleza: la medicina, por ejemplo, sobre el saber biológico, la política, sobre el histórico. No otra cosa ocurre con la filosofía, sólo que su objeto es más universal,

pues abarca la totalidad del hombre y del mundo en el cual vive. Por esta razón, no es en ella evidente de modo tan inmediato la circunstancia de que su punto de partida está en el ente. Y por la misma causa, siempre vuelven a existir épocas en las que la filosofía cree poder seguir su camino sin fundamento ontológico.

Sin embargo, ninguna filosofía puede subsistir de hecho sin alguna concepción fundamental acerca del ente. Tal cosa rige con independencia del punto de partida, de la dirección seguida y de la imagen del mundo. La circunstancia de que no todas se inicien con indagaciones sobre el ente reside en la facilidad con que se admiten las concepciones referidas a este dominio de problemas, que son aceptadas sin riguroso examen. En manera alguna se advierten esas ideas ni se presiente la medida en que son decisivas para todo ulterior avance. Ya la concepción natural del mundo, que comprende todas las cosas como portadoras sustanciales de las cambiantes cualidades y relaciones, se apoya en una decisión de antemano ontológica; pero en grado más alto rige lo mismo para las imágenes filosóficas del mundo, siempre condicionadas por una determinada posición.

A ninguno de los sistemas filosóficos que la historia nos presenta le ha sido inesencial el dominio de problemas constituído por el ente en general y como tal. Los más profundos han propuesto, en toda época, el interrogante por el ser y han tratado de responderlo en correspondencia con su perspectiva.

Inclusive el hecho de que este problema se haya manifestado y planteado nos permite dividir los sistemas doctrinales en fundados e infundados; prescindiendo, como es natural, de la diferencia que pueda existir entre las posiciones y las tendencias teóricas particulares. Aun para la mirada superficial, las producciones más importantes de cualquier época son patentes por su vasta influencia, y constituyen, sin excepción, sistemas fundados.

Tal afirmación no significa, de ningún modo, que sean sistemas ontológicamente construídos; ni siquiera necesitan ser realistas. Justamente, los grandes sistemas del idealismo alemán proporcionan un oportuno ejemplo de lo dicho. Al reducir Fichte, en su temprana *Doctrina de la ciencia*, el ser de las cosas a actividades productivas del Yo, respondió a la pregunta por el ser de tales cosas. Por tanto, su tesis fundamental es ontológica; y, como tal, proporcionó las bases de todo el ulterior desarrollo de las ideas, llegando hasta cuestiones propiamente actuales. En efecto, ellas debían ser el objeto de esta teoría de la ciencia cuyo tema se refería a las preguntas acerca del hombre, la voluntad y la libertad.

Lo mismo rige, *mutatis mutandis*, para Schelling y Hegel, a lo largo de todas las fases de sus filosofías, pues no interesa que el fundamento del ser sea buscado en la inteligencia inconsciente, en la indiferencia entre el sujeto y el objeto o en la Razón absoluta. Inclusive la misma circunstancia ya era válida para

Kant y aun para Berkeley. Por radical que sea la diferencia entre el inmaterialismo del último y el idealismo trascendental del primero, la tesis *ese est percipi* es una proposición tan ontológica como la equilibrada afirmación kantiana según la cual las cosas son meros fenómenos dentro del espacio y el tiempo.

Por tanto, en las tesis fundamentales, los sistemas idealistas no están menos ontológicamente construídos que los realistas. La única diferencia entre ellos consiste en que el concepto de ser de los últimos es un concepto derivado, y por eso entran, como es natural, en insuperable oposición con la tradición de la antigua ontología. Ese contraste ha sido voluntario y consciente: sus bases estuvieron dadas por razones gnoseológicas y éticas. Debido a que los epigonos del siglo XIX no se interesaron más por los problemas fundamentales, se llegó a la disolución de la antigua ontología.

Ahora bien, semejante disolución marca un paso decisivo en la historia de las teorías filosóficas, que no sólo se inició con el idealismo, sino que estuvo preparado por la inclinación general, propia de la época moderna, hacia una fundamentación crítico-gnoseológica de la filosofía. En efecto, ya había alcanzado su primer encumbramiento con Leibniz, en las postrimerías del siglo XVII. Por la índole misma, su creación intelectual fué por completo ontológica; pero, en lo esencial, su autor ya había abandonado los derroteros de la ontología antigua.

¿Cuál fué, en sentido propio, esa vieja ontología? En apariencia consiste en la teoría del ser dominante desde Aristóteles hasta el final de la Escolástica. Aunque produjera una multitud de variedades divergentes y desembocara finalmente en una desdichada escisión de direcciones, tuvo, sin embargo, unidad. Hasta la advirtieron los pensadores de la época moderna —que desde diferentes lados llevaron sobre ella un ataque concentrado—, pues sintieron que esa ontología se cernía como un solo y compacto adversario.

La antigua teoría del ser depende de la tesis según la cual lo universal —condensado en la *essentia*, entendida como sustancia formal y susceptible de ser captada por el concepto— es el núcleo que determina y configura las cosas. Junto al mundo material, que también incluye al hombre, irrumpe el de las esencias, que por su carácter intemporal e inmaterial constituye el reino de la perfección y del ser más alto. Los representantes extremos de tal teoría llegaron a atribuir la realidad propiamente dicha y única a las esencias universales, desvalorizando, de ese modo, el mundo temporal y material. Los secuaces del siglo XIX, que sólo conocieron lo universal en la forma del concepto, dieron a semejante dirección el título de "realismo conceptual"; pero esta expresión es equívoca, pues justamente los "universales" no debían agotarse en el concepto. En cambio sería más justo hablar, en este caso, de un realismo de los universales.

La ontología escolástica no se limitó a semejante concepción extrema; al contrario, exhibió la teoría de los universales en muy diversas gradaciones. No era necesario atribuir a las esencias un ser "anterior a las cosas" o por encima de ellas; también se las podía concebir de un modo aristotélico, es decir, como formas sustanciales existentes "en las cosas". De tal suerte se evitaban las dificultades de un desdoblamiento del mundo, sin el abandono de las ideas fundamentales. Es natural que los pensadores de la Edad Media no pudiesen limitarse a eso, porque existía un interés teológico-especulativo que impulsaba a considerar los universales como preexistentes en el *intellectus divinus*.

Por lo demás, lo esencial de esta ontología no reside en las gradaciones de las tesis fundamentales, ni en las tendencias de metafísica especulativa vinculadas con ella, sino tan sólo en la intuición básica de la esencia de lo universal mismo, que debía ser el principio motor y teleológicamene determinante de las cosas. Se introdujo, en este punto, un antiquísimo motivo del pensamiento mítico: la interpretación teleológica del acontecer temporal en analogía con la actividad humana. Aristóteles revistió tales ideas con una forma filosófica, vinculándolas estrechamente con la teoría del *eidos* y orientándolas, por cierto de una manera predominante, hacia la naturaleza orgánica. De acuerdo con esta tendencia, la esencia es sustancia formal y, por ser entendida como fin último del desarrollo, determina el proceso

orgánico. Pero desde aquí trasladó el mismo esquema de interpretación al mundo entero, y todos los procesos de la naturaleza inorgánica fueron entendidos teleológicamente en analogía con los orgánicos.

Tal esquema tuvo la ventaja de resolver los enigmas de la estructura del universo de un modo asombrosamente simple. Si se logra alcanzar la sustancia formal de una cosa, se tendrá al mismo tiempo la clave de todas las variaciones sometidas a ella. Pero la sustancia puede ser aprehendida por el concepto; luego, el procedimiento metódico para lograrlo se halla en la definición, la cual es, a su vez, ocupación del entendimiento, cuya tarea consiste en lograr los caracteres esenciales de la forma a partir de las fases finales del proceso natural del devenir, asociándolos de modo ordenado.

Por cierto, no hemos de imaginarnos semejante procedimiento como si fuese el de un tosco empirismo. Los caracteres esenciales que poseen mayor universalidad, es decir, que son comunes a muchas especies de la *essentia*, no se pueden buscar simplemente en las cosas. La gnoseología aristotélica no proporcionó para eso ningún firme asidero; y la Escolástica no tardó en aceptar las ideas platónicas referidas a una inmediata e íntima visión *(intuitio, visto)*. Cada vez fué más habitual el hecho de poner por encima del entendimiento una facultad de intelección más alta aun, y a ella se le atribuyó el directo contacto con los supremos elementos formales y determinantes del ser.

Pero de esta suerte la antigua ontología tomó, al mismo tiempo, un carácter deductivo. En efecto, una vez que la razón humana está en posesión de los universales supremos, es fácil inferir que ella, a partir de éstos, deberá "derivar" realmente lo que no es capaz de desprender de la experiencia. Y así se llegó a tratar con negligencia el saber empírico y a una rápida multiplicación de metafísicas que deducen sus conclusiones a partir de puros conceptos, hasta que fueron interrumpidas por el tardío nominalismo y finalmente superadas con el comienzo de la ciencia natural moderna.

Es obvio que con una tan sumaria consideración no hemos hecho justicia a la metafísica medieval. Pero aquí no tratamos de ella, sino de cuestiones actuales, y para éstas es imprescindible abarcar claramente ciertos caracteres fundamentales de las concepciones ontológicas, que están en la base de aquella metafísica. Se trata de sacar provecho de los errores contenidos en esas antiguas concepciones ontológicas, y todo intento por llegar a una nueva ontología en primer término tiene que apartarse de modo claro y consciente de tales errores.

La gnoseología crítica de la época moderna, desde Descartes a Kant, no ha podido, en verdad, sustituir la antigua ontología por algo nuevo del mismo valor. Pero, en cambio, pudo ir demoliendo sus supuestos, hasta llegar al punto en que una metafísica sobre aquella base no fuese ya posible. La *Crítica de la razón pura*, en la que remató tal tra-

bajo de demolición, impuso un límite histórico, a partir del cual el pensamiento ontológico casi desaparece en general. Tal hecho siempre sorprende, pues la crítica kantiana no se dirigía propiamente contra los fundamentos de la antigua ontología, sino contra la metafísica especulativo-racional que se había construído sobre ella.

Con Kant se derrumbó, en primer término, el esquema deductivo del procedimiento. Sólo se puede deducir a partir de ciertos principios *a priori;* y, justamente, sometió el apriorismo a una penetrante crítica. Quedó limitado a las dos formas de la intuición y a unas pocas categorías, que, por lo demás, sólo rigen para el fenómeno y no para el ser-en-sí de las cosas. De este modo, las sustancias formales quedaban por sí mismas prohibidas y, junto con ellas, sucumbió la doctrina de la *essentia.* Pero quizá el hecho más importante fuera que en la *Crítica del juicio* atacara también la teleología en el dominio de su más propia orientación, es decir, en lo orgánico, y le negara significación constitutiva.

Tal vez el último punto sea el más importante. En todo caso, acertó con el aspecto de mayor debilidad de toda la ontología antigua, o sea de la que seguía los cauces aristotélicos. Con seguridad fué el menos entendido y valorado por sus contemporáneos y sucesores: la filosofía de la naturaleza de Schelling y Hegel despreció la crítica de la facultad teleológica de juzgar y volvió a proceder según el modelo escolástico. La de Kant era una crítica trascendental,

es decir, gnoseológicamente referida a los supuestos de la naturaleza orgánica; el idealismo de la razón, en cambio, creyó volver a estar en posesión de verdades universales incontestables, en virtud de las cuales se podían interpretar teleológicamente las enigmáticas organizaciones de los seres vivos que están adecuadas a un fin, y también toda la naturaleza, vista desde el fondo.

Capítulo II

LAS CATEGORÍAS DEL SER

Ahora bien, si se inspecciona el estado de esta cuestión, se verá claramente que la nueva ontología no puede consistir en modo alguno en resucitar la antigua. No sólo el esquema teleológico del pensamiento aparece como insostenible, a pesar de todos los intentos por renovarlo, sino que también será preciso excluir cualquier tesis que sirva para disfrazar una metafísica envejecida. Esto no es tan fácil como parecería a primera vista. En parte los tradicionales cauces del pensar no están todavía superados en el pensamiento actual; y las más de las veces el investigador no sabe hasta qué grado podrá, en determinado momento, estar atraído por su hechizo. Así, en el pasado más reciente, la teoría de la *essentia* experimentó un renacimiento con la fenomenología —en apariencia sin tendencia metafísica alguna—; pero, en verdad, no faltaron en ella la reaparición de dificultades muy viejas y hasta ya superadas, ni la tentación por caer en errores igualmente viejos y con frecuencia vituperados.

No conviene acometer la nueva teoría del ser entendiéndola como "ontología de las esencias". En

general, hay que estar a distancia de semejante teoría de la esencia, no sólo porque con ella nos volvemos a aproximar a las formas sustanciales, sino porque significa, desde cualquier punto de vista, una extrema independización de lo "universal". De ese modo, se repone la tendencia a creer que éste debe imponer su sello en virtud de sí mismo, como si tuviese el carácter de ser principio y fundamento. Por detrás de tal tendencia siempre se halla, consciente o inconscientemente, el postulado de la posibilidad deductiva. Sólo se puede "deducir" a partir de principios universales, por lo cual éstos aparecen como expresión de los principios del ser.

En esta idea se oculta algo más que un error. Naturalmente, es muy cierto que todo lo que tiene carácter de principio es universal; pero no se sigue de esta afirmación que todo lo universal tenga la cualidad de ser principio. También lo universal puede existir de modo muy periférico —por ejemplo, en las cualidades exteriores; es decir, repetido en los casos singulares dispersos—, y precisamente se ofrece entonces a la experiencia; pero si se quisiera dividir las cosas o seres vivos según tales universalidades, sólo se llegaría a una clasificación que ignora la consistencia óntica de ellos. No es un carácter común, arbitrariamente recogido de las manifestaciones externas del ente lo que decide acerca del lugar en que están sus principios. Para eso es preciso alcanzar otro punto de vista. Una de las debilidades de la antigua ontología consistió en la carencia de tal criterio.

A ella se añade un segundo punto débil. Si bien es indudablemente cierto que sólo se puede "derivar" (deducir) algo a partir de principios universales, no por eso se desprende, sin embargo, que los principios universales, desde los cuales se deduce, expresen lo ónticamente universal. Pero si esa expresión falta, son principios no-verdaderos — en lenguaje kantiano, juicios sintéticos *a priori* sin "validez objetiva". Es verdad que de tales principios se puede deducir con tanta corrección lógica como de los verdaderos, salvo que las conclusiones tendrán tan poca verdad como las premisas. De este modo, no se cumplen las exigencias, ni siquiera las más moderadas, del esfuerzo intelectual.

Es patente que la dilucidación central de la *Crítica de la razón pura* combate ese error, puesto que a toda actividad deductiva semejante —se podría decir: a toda deducción ontológica— le opone "una deducción trascendental", en la que precisamente se trata de la "validez objetiva" de los principios *a priori*, en virtud de los cuales los juicios sintéticos son verdaderos *a priori*. Es bien sabido que Kant atribuyó el mayor valor a esta deducción. Pero si se piensa que ella se apoyaba total y absolutamente sobre las ataduras que vinculan las categorías con la experiencia —puesto que su validez objetiva sólo puede regir dentro de los límites de la "experiencia posible"—, sin más será evidente que ella rechaza *a limine* una ciencia pura y *a priori* de la esencia de las cosas. Es cierto que esta conquista

de la *Crítica* es, en un primer momento, negativa; pero sus consecuencias son absolutamente afirmativas y, como tales, de la mayor importancia.

Toda ontología trata de afirmaciones fundamentales sobre el ente como tal. Afirmaciones de esta clase no son sino categorías del ser. Comparten con las de Kant —que consideradas desde el punto de vista del contenido no son otra cosa que afirmaciones fundamentales sobre el ente— el carácter de ser principios constitutivos universales que abarcan cualquier afirmación ontológica más especial. Por eso es de esperar que la nueva ontología proporcione también una deducción trascendental de las categorías, pues de otro modo no se les podría garantizar "validez objetiva" alguna. Pero eso significa que ella necesita también un fundamento gnoseológico, cuyo objeto sería, aunque en un sentido significativamente ampliado, la justificación de los principios *a priori*.

Ahora bien, de ese modo se le traza a la ontología un camino que debiera seguir el esquema de la vieja actividad deductiva. Pero justamente en este punto se separan los caminos de la antigua y la nueva ontología. Así como ya no se trata hoy, en el problema del ser, de las formas sustanciales y de la determinación teleológica del proceso real que deriva de esas formas, tampoco la suplementaria justificación de los principios *a priori* sigue constituyendo su objeto. Las categorías de que se ocupa la nueva ontología no han sido logradas por la defini-

ción de lo universal, ni por su derivación de una tabla formal de los juicios, sino recolectadas, paso a paso, de las relaciones de lo real. Y puesto que, tratándose de esta modalidad de su alcance, no existirá un criterio absoluto de la verdad —tal como ocurre en cualquier otro dominio del conocimiento—, se tendrá que añadir que el procedimiento por el cual son logradas y comprobadas deberá empezar *ab ovo* y ser circunstanciado. Dados los límites en que se mueve el trabajo de la investigación humana, exigirá constantes correcciones y, como todo auténtico trabajo científico, jamás concluirá.

Pues bien, en este punto se puede hablar realmente y en sentido literal de nuevos caminos de la ontología. La tesis fundamental se puede expresar así: las categorías del ser no son, en modo alguno, principios *a priori*. *A priori* sólo pueden ser las intelecciones, conocimientos y juicios, ya que el contraste entre lo *a priori* y *a posteriori* es por entero gnoseológico. Pero en la ontología no se trata del conocimiento, y menos aun de los juicios, sino del objeto del conocimiento en cuanto como tal es, al mismo tiempo, supra-objetivo, es decir, independiente de la posibilidad o del grado en que el ente se hace, mediante el conocimiento, efectivo objeto. Los principios del objeto que tiene ser no son, en modo alguno, *eo ipso*, principios del conocimiento. En muchos dominios pueden ser muy heterogéneos entre sí, tal como está suficientemente probado por las diversas irrupciones de lo desconocido en casi

todos los problemas fundamentales de la filosofía. De esto se sigue que las categorías no pueden ser en modo alguno principios *a priori* de nuestro entendimiento. Son tan indiferentes al límite de la cognoscibilidad e incognoscibilidad como el ente cuyos principios ellas son.

Aquí es preciso cambiar radicalmente los métodos; y, por cierto, no sólo cuando se proviene de la antigua ontología, sino también de la teoría del conocimiento procedente de la filosofía trascendental. Por supuesto, hay casos en que las categorías del ser pueden coincidir, por el contenido, con las del conocimiento; y, en ciertos límites, eso es lo que tiene que ocurrir cuando el conocimiento objetivamente válido de los objetos se realiza *a priori*. Pero no se debe suponer que esa circunstancia se produzca siempre y sin límites. Justamente, en el conocimiento humano el apriorismo está sometido a una esencialísima limitación, porque nuestras categorías intelectuales sólo coinciden, en el mejor de los casos, con una parte de los principios del ser. Tal coincidencia acontece con mayor amplitud cuando se trata de concepciones prácticamente importantes e inevitables para la vida; por tanto, de aquellos dominios de objetos a los que nuestro entendimiento se adapta mejor. Y, conforme a lo dicho, donde más fracasa la mencionada coincidencia es al enfrentarnos a cuestiones teorético-universales, como, por ejemplo, la de la imagen general del mundo y su interpretación filosófica. Luego, es patente que con nuestros prin-

cipios intelectuales sólo podemos captar *a priori* los aspectos del mundo real que tienen en sí mismos una estructura acorde con esos mismos principios.

En efecto, es así; pero hay que dar un paso más. La proposición según la cual las categorías del ser no son, en modo alguno, principios *a priori* significa tan sólo que no pueden ser inmediatamente conocidas *a priori*. Por eso, si en general no son accesibles al conocimiento, tendrán que ser aprehendidas por otro camino. La relación entre las categorías del conocimiento y las del ser ofrece, en apariencia, un punto de partida conforme a este fin. Inclusive se advierte por qué razones tal relación tiene que constituir una identidad por lo menos parcial. Se podría llegar a la siguiente conclusión: en cuanto las categorías del ser son las mismas que las del conocimiento, será posible que las primeras saquen su existencia de las últimas. De esta manera cabría la posibilidad de captar *a priori* por lo menos un sector de categorías ontológicas.

Pero también es esta una esperanza engañosa. En primer lugar, no tenemos criterio alguno para establecer la extensión de aquella identidad categorial. Y cuando, por motivos prácticos, estamos en cierto modo seguros de ella —en el dominio de lo cotidiano y de nuestra orientación natural en el mundo— carece filosóficamente de valor, por no extenderse a los problemas de la filosofía, pues donde éstos se inician la identidad se torna en extremo problemática y con frecuencia nos deja completamente des-

amparados. En segundo lugar, aun dentro del aparato de nuestro conocimiento, falta una condición fundamental para sacar provecho de ella: el saber inmediato de nuestras propias categorías gnoseológicas.

Por esencia, todo conocimiento no se dirige a sí mismo, sino a su objeto. En su función, el saber sólo es consciente de caracteres del objeto y no de la propia actividad, y lo menos consciente de todo son los supuestos íntimos de su hacer. Las categorías del conocimiento pertenecen a estos últimos. En efecto, la filosofía tuvo que recorrer un largo camino histórico antes de empezar a tener conciencia de alguna de las categorías gnoseológicas como tales. Para ello necesitó invertir la dirección natural del conocimiento; por decirlo así, tuvo que regresar del objeto a sí mismo. Y, en efecto, de esa manera introdujo un conocimiento de segundo orden, por el cual se convierte en objeto de sí mismo. Esta reflexión gnoseológica es, por tanto, secundaria, y tiene que imponerse "a pesar" de la actitud natural. Sin embargo, una vez introducida, no por eso conduce directamente a las categorías intelectuales, sino que para llegar a ellas necesita métodos propios.

Por esta razón, no sólo las categorías del ser, sino también nuestras propias categorías gnoseológicas, en las cuales se apoya todo conocimiento *a priori*, no pueden ser conocidas *a priori*. Además, hay que añadir que la mayor parte de las veces permanecen desconocidas dentro del objeto del conocimiento.

Es cierto que funcionan en nuestros actos de conocer; pero, por su parte, no llegan a ser objeto de conocimiento. Sólo cuando se introduce la reflexión gnoseológica se elevan a la luz de la conciencia; pero eso constituye un grado históricamente tardío del conocimiento. Si la función de las categorías fuese dependiente, en el conocimiento, de nuestro saber de ellas, todo conocimiento humano, hasta el más ingenuo, tendría que esperar a que la filosofía las lleve a conciencia. Pero puesto que el saber filosófico supone, al contrario, el ingenuo, jamás la filosofía llegaría, de ese modo, al simple conocimiento de un objeto.

La relación inversa es la efectiva: aunque es cierto que las categorías gnoseológicas son las primeras condiciones de nuestro conocimiento —en particular de sus elementos *a priori*, que nunca faltan, aun tratándose de la ingenua aprehensión del mundo—, no constituyen, sin embargo, lo que en el conocimiento se conoce primero. No son, ciertamente, incognoscibles; pero sólo pueden ser conocidos mediatamente, a saber: a través del simple conocimiento de los objetos, que se apoya en la función de las categorías. Luego, en el caso de que sean en general cognoscibles, se podrá decir que son, a lo sumo, lo "último" en conocerse. Y este orden no es reversible; por eso constituyen lo más difícil de ser conocido. Los diversos caminos indirectos y errados seguidos por la teoría del conocimiento al esforzarse por alcanzarlas son la prueba unívoca de lo dicho.

De aquí se desprende que la posibilidad de aprehender las categorías ontológicas mediante el rodeo de las gnoseológicas es en extremo mínima. Al contrario: sería lícito creer que las categorías del conocimiento podrían ser captadas por el rodeo de las ontológicas. Por lo menos estas últimas residen en la dirección natural del conocimiento —en el fondo íntimo de los objetos—, aunque el simple conocimiento de ellos no las penetre. Pero, puesto que todo conocimiento de objetos tiene implícita la tendencia al progreso, podría, por sucesivas penetraciones, conducir directamente hasta las categorías del ser.

La circunstancia de que, por lo menos de hecho, sea así, está probada por la más antigua y simple dirección seguida por la investigación filosófica, la cual, mucho antes de la aparición de la reflexión gnoseológica, indagó con la mayor claridad los principios del ente. Desde este punto de vista toda la serie de los grandes pensadores presocráticos es ejemplar. Y es innegable que con sus esfuerzos han encontrado realmente varios principios ontológicos, confirmados luego por investigaciones mucho más tardías y críticamente maduras.

Pero no es preciso retroceder tanto. ¿De dónde, en verdad, tomó Kant sus categorías? No de la tabla de los juicios, por cierto. Baste decir que para llenar su cometido tuvo que ampliarla. La verdad de esta afirmación se delata en la *Analítica de los principios*: las categorías deben ser tomadas del contenido del conocimiento, tal como ha sido aclarado

por todos los dominios de la ciencia. Eso significa que deben ser inferidas de nuestro saber del objeto; o, lo que es lo mismo: tomadas del objeto mismo, tal como ha sido descubierto a partir de una determinada situación de la ciencia. Este hecho aparece con particular claridad en las *Analogías de la experiencia*. Del análisis del proceso y de la variación se desprende la categoría de la sustancia; a partir del examen de la sucesión, objetivamente determinada, se hace patente la existencia de una relación causal. Es natural que un pensamiento de configuración idealista no advierta el hecho que de este modo sólo llega, en general y de manera mediata, a categorías del objeto, y no a "conceptos puros" del entendimiento (ni tampoco a principios de la facultad determinante de juzgar). Pero semejante circunstancia es tanto más notable en los epigonos, que se esfuerzan por imitar y aclarar críticamente, en el propio pensamiento, las conclusiones kantianas.

En verdad se necesitarían apenas unas pocas palabras para probar que, aunque en medida mucho más alta, tiene que regir algo semejante en los ensayos de Fichte y Schelling, por derivar sus categorías desde un solo principio. Con frecuencia se ha dicho, a modo de crítica, que de hecho han tomado todo de la experiencia, aunque lo atribuyan al Yo, a la inteligencia inconsciente o a la razón. Expresada en esta forma, la objeción es, ciertamente, demasiado grosera; pero lo cierto es que por detrás de todas estas aparentes derivaciones hay,

sin embargo, un detallado saber del mundo de los objetos, el cual se muestra por todas partes y proporciona lo sustancial.

Ahora bien, de todo esto se puede sacar una doctrina fundamental: si en general llegamos a un saber de las categorías, no logramos tal conocimiento por un camino *a priori*, ni por los actos que llevan los principios intelectuales a su conciencia íntima, sino por el análisis de los objetos, en cuanto nos son inteligibles. Pero por este camino sólo captamos, en primer plano, las categorías del ser y no las gnoseológicas como tales, pues éstas únicamente se infieren por un regreso a las que se han aprehendido ontológicamente (por reflexión sobre las funciones del conocimiento).

El estado de la presente cuestión es de la mayor importancia. De él se desprende, en primer lugar, que la teoría del conocimiento, con relación al problema de las categorías, no es autónoma, sino que tiene por supuesto una comprensión ontológica del campo entero de los objetos del conocimiento, e inclusive que, en general, la gnoseología no puede ser por sí sola filosofía fundamental, como tácitamente siempre lo ha supuesto el modo de razonar trascendental, sino que necesita una labor ontológica previa. Pero, en segundo lugar, sobre la base de esta relación, se puede ahora responder la pregunta acerca del camino que la filosofía debe seguir para llegar a concebir las categorías del ser.

Esta pregunta se agudiza antes que las otras,

cuando advertimos que no existe un camino puro y *a priori* que conduzca a tal meta, como tampoco es válida la vía de la "reflexión trascendental" (basada en condiciones gnoseológicas). El hecho de que no por eso se sostiene la necesidad de seguir un mero sendero empírico, debe suponerse aquí como algo muy conocido. El camino de que se trata no es, a pesar de todo, enigma alguno; es perfectamente conocido históricamente y ha sido transitado toda vez que se han descubierto principios del ser. Es el viejo y probado camino de la analítica, que, metodológicamente, era corriente entre los antiguos, y que en la época moderna, desde Descartes, se convirtió en el procedimiento dominante de la investigación filosófica.

El camino de la nueva ontología se presenta como análisis categorial, y este procedimiento no se agota en la inducción o la deducción, ni tampoco consiste en el mero conocimiento *a posteriori* o en el puro conocimiento *a priori*. Da por supuesta la amplitud de la experiencia, tanto la de la vida cotidiana y práctica como la de la científica. Hasta se podría agregar que también supone la experiencia filosófica, a saber, la que la marcha histórica de la labor intelectual del hombre ha anotado como una larga serie de ensayos, fracasos y autocorrecciones. Esta suma entera de experiencias acumuladas constituye el plano de que se ha de partir, es decir, el de lo dado. Aquí es imprescindiblemente necesario contar con los fracasos del saber crítico, que son sus pro-

pios exponentes de la inseguridad, y forman, en ciertos respectos, lo más importante.

El presente plano, que es el de partida, no es únicamente el de la conciencia ingenua del mundo, tal como la fenomenología ha intentado entenderlo. Sería una conciencia en exceso pobre de contenido. También se ha mostrado, desde hace mucho tiempo, que jamás podría ser captado sin interpretaciones, pues no es el de la conciencia del que filosofa y, en el mejor de los casos, sería posible inferirlo regresivamente, desde su punto de partida dado. Pero el regreso a la conciencia ingenua —por ejemplo, a la del niño— está sometido a tantos engaños, que su resultado, entendido como punto de partida, llega a ser excesivamente cuestionable. Le correspondería lo que tiene la naturaleza de ser dado; pero justamente lo inferido no es lo dado.

Como tal, o sea como dado, únicamente ha de regir lo que la conciencia filosofante aporta de hecho al iniciar sus análisis. La separación entre lo seguro y lo dudoso ya es cuestión de la labor filosófica del pensamiento. Por eso fué un error excluir las conquistas científicas. Es cierto que las ciencias interpretan su material; pero al mismo tiempo abren la vista a una multitud de nuevos contenidos que, junto con el plano de partida, pertenecen a la analítica. Claro está que no deben ser aisladamente tomadas y convertidas en el único "dominio de orientación", como ocurrió con el neokantismo; pero tampoco deben ser despreciadas.

El análisis mismo es, pues, con respecto al puro contenido, un procedimiento de regresión. Se basa en que los principios ontológicos tienen que estar de algún modo contenidos en el ente; por tanto, se deben poder encontrar partiendo de una base suficientemente amplia de los datos del ser. Por supuesto, no residen manifiestamente en lo dado como tal, sino que tienen que hacerse visibles por una penetrante investigación. Según el contenido, lo que así se pueda encontrar desborda necesariamente lo dado, puesto que se presenta con la pretensión de poseer una mayor universalidad. Por eso mismo siempre contendrá ciertos elementos hipotéticos, que podrán luego disminuir considerablemente si, con posterioridad, se logra verificar lo hallado en el vasto material de lo dado. En el descubrimiento de las categorías ontológicas, la línea histórica —que para muchas categorías se puede perseguir desde los más antiguos pensadores hasta nuestro tiempo— muestra claramente cómo la crítica se va renovando siempre y existe un progresivo mejoramiento de lo hipotéticamente descubierto. La llegada a cierta estabilización de categorías ontológicas singulares es tardía; y la concepción de la mayor parte de ellas está todavía hoy en proceso.

De este modo, el análisis categorial, a pesar de sus muy tempranos comienzos, es una ciencia que aún se encuentra en la fase de su desarrollo. En el último siglo, cuya actitud fué preponderadamente gnoseológica, realizó pocos avances; por eso, com-

parada con otras ramas del saber, está hoy retrasada. Si las alcanzará, es algo que sólo el futuro podrá enseñar.

Por eso, no carece de importancia el hecho de que la ontología se vuelva a aproximar, con este modo de proceder, a los métodos propios de muchas ciencias especiales, de las que justamente se había apartado en los días del realismo de los universales. La ciencia positiva ha configurado e iluminado críticamente el procedimiento analítico con los elementos hipotéticos que contiene. Sin embargo no se puede aplicar a los problemas últimos y fundamentales: tal es la tarea de la filosofía. Dicho procedimiento experimenta en ésta, como es natural, una intensificación que permite medir su productividad.

Capítulo III

NUEVO CONCEPTO DE LA REALIDAD

La trama especulativo-metafísica de la antigua ontología se ha deshecho en todos sus aspectos. El problema del ser se limita a muy modestas cuestiones; pero claras, y planteadas sin romanticismo sentimental alguno. Tal limitación, sin embargo, sólo se refiere al pensamiento que fantasea concepciones del mundo, o que se imagina, más allá de toda limitación dada por la experiencia, un mundo trascendente; en cambio, no afecta los problemas de la vida psíquica y espiritual y menos aun las inevitables cuestiones del sentido y valor que mueven al hombre.

Si desde nuestro punto de vista atendemos, por ejemplo, a la metafísica del espíritu y de la libertad, tal como Fichte y Hegel la bosquejaron, la nueva ontología sólo limitará las tesis expuestas por ellos; pero en modo alguno las negará radicalmente. No puede justificar que todo ente dependa del Yo (aunque fuese absoluto) o del espíritu. Pero el hecho de que éste, donde realmente aparece, tenga libertad y actividad —en el sentido de extenderlas hasta el ente y poderlo en alta medida transformar— no

podría, en absoluto, ser discutido. Antes bien, es lícito esperar que la nueva ontología renueve el sentido del problema del poder y la libertad espiritual, cuando enfoque el ser del espíritu y de su actividad en relación con el del mundo restante.

Es difícil que la antigua ontología hubiese podido encarar tal cuestión. Estaba esencialmente orientada al ser de las cosas y, más allá de ellas, al organismo. A lo psíquico se lo entendía de manera organológica, y el espíritu era exaltado al reino de las esencias, de tal modo que no lo podían introducir en la serie del mundo real. Su "realidad" parecía ser en absoluto diferente a la de las cosas: un ser intemporal, sin variación ni individualidad. La nueva ontología se diferencia de la antigua en que niega semejantes limitaciones, puesto que, al partir del plano de lo dado, que está en su base, abarca tanto el ser psíquico y espiritual como el de la naturaleza. Además, el espíritu no está fuera del mundo real, sino que por entero le pertenece: tiene su misma temporalidad, el mismo nacimiento y muerte que las cosas y seres vivos. Para decirlo más brevemente: posee la misma realidad. Por eso puede actuar en este mundo, experimentar en sí mismo sus efectos y tener en él su destino y campo de acción.

Contra las presentes afirmaciones se levantan una serie de antiquísimos prejuicios que, por su tradición, casi han llegado a ser venerables. La manera de ser de las cosas materiales no puede ser la misma que la de los pensamientos, actos, estados sentimen-

tales e intelecciones. Justamente, por aquí pasaría la gran línea divisoria entre el mundo y el hombre mismo. Descartes la trazó con su teoría de la dualidad de las sustancias: por un lado se halla lo espacialmente extenso, es decir, lo extensivo, mensurable y mecánico; por el otro, lo inespacial, el mundo íntimo y carente de extensión, jamás confundido con el externo.

En esta oposición, lo verdadero y lo falso se mezclan de funesto modo. Por cierto, la espacialidad y materialidad separan dos reinos del ente; pero la concepción del hombre según la cual éste estaría compuesto por dos sustancias heterogéneas, se ha mostrado errónea, puesto que su ser, entendido como totalidad, es con mucho el de una función: su actividad, su pasividad y sus estados se manifiestan corporal y psíquicamente al mismo tiempo. La vida humana consiste, pues, en una indivisible interpenetración de lo interno y lo externo. Sólo una fantástica creencia en la inmortalidad puede sacar provecho de aquella separación de "sustancias"; la vida real y concreta, con la constante interpenetración de ambas esferas, no podría entenderse de esa manera.

El error fundamental de semejante concepción consiste en haber identificado realidad con materialidad. Por eso se la cree limitada a lo espacial, en cuyo caso el destino humano y los sucesos y acontecimientos históricos no serían reales. Se convertiría en algo irreal lo que en la vida se siente como más

pesadamente real. Claro está que no es así. Ese error se apoya en un concepto de la realidad demasiado estrecho y, como es manifiesto, erróneamente formado; a saber: sobre un concepto recortado según determinada concepción del mundo. Pero la cosmovisión, que sin sabérselo está aquí en juego, debiera ser materialista. Tal razón basta para darnos cuenta que nos hace falta corregirla, mucho más si hemos de ocuparnos con seriedad del ser espiritual y de sus configuraciones históricas.

Las verdaderas notas de la realidad no dependen de las categorías del espacio y de la materia, sino de las del tiempo y de la individualidad. Desde el punto de vista ontológico, el espacio y el tiempo no tienen, en absoluto, el mismo valor: el tiempo es una categoría mucho más fundamental que la del espacio. Sólo las cosas y seres vivos son espaciales, incluyendo los procesos en que fluye su existencia; pero los procesos psíquicos y espirituales son, además, temporales. Todo lo real está en el tiempo; en el espacio sólo se halla una parte de la realidad: se podría decir que en él está la mitad del mundo real: la de sus formas inferiores.

Con la temporalidad se asocia indisolublemente la individualidad, que sólo consiste en el carácter de la singularidad y unicidad. Lo real es perecedero y por tanto irrepetible; siempre renace semejante a sí mismo, pero jamás idéntico. Tal cosa rige tanto para los acontecimientos históricos como para los movimientos cósmicos; tanto para las personas como

para las cosas. Únicamente lo universal retorna; considerado en sí mismo, es intemporal, jamás deja de ser; o sea, es "eterno". En la antigua ontología semejante intemporalidad fué entendida como la nota propia de un ser de jerarquía superior; y hasta como el único ser verdadero. Pero lo cierto es que carece de autonomía; es un mero ser "ideal". En efecto: lo universal sólo tiene realidad en los casos reales, es decir, temporales e individuales. Lo que antes se consideraba como el reino de la perfección, de las esencias, cuyas débiles copias eran las cosas, se revela ahora como el dominio del ser imperfecto, que sólo alcanza independencia por abstracción. Quizá aquí resida el más palpable contraste entre la nueva y la antigua ontología.

Por esa razón, aquélla puede admitir los profundos problemas del idealismo alemán, puesto que con igual rigor puede ocuparse del espíritu y la libertad, de la vida en comunidad y la historicidad, del cosmos o del organismo. Y por eso se debe esperar de ella una nueva aclaración de las relaciones que constituyen el puesto del ser espiritual del hombre y su actividad dentro de un mundo no espiritual y determinado por leyes.

Estas reflexiones constituyen la pequeña sección de un capítulo sobre el análisis categorial, que aquí sólo será bosquejado. Para justificarlas exigirían un más riguroso examen del espacio, del tiempo, de los procesos, de los actos psíquicos, de la realidad, etc. Particularmente la última, el puro modo de ser de las

formas y procesos que constituyen el mundo, es un objeto de análisis en extremo difícil. Para comprender la "realidad" es preciso retroceder hasta la relación de posibilidad y realidad que, desde antiguo, ha constituído el problema fundamental de la ontología. La revolución de toda problemática ontológica tiene que extenderse hasta estas bases, pues lo que la vieja ontología enseñaba sobre la potencia y el acto —relación según la cual todo lo efectivo *(Wirkliche)* es la actualización *(Verwirklichung)* de una disposición preexistente y todo ente tiene el "destino" de llegar a ser lo que es según esta disposición suya— no basta ni remotamente al problema ampliado de la realidad. Trátase de introducir un nuevo concepto: el de la posibilidad real *(Realmöglichkeit)*, que no se agota en la mera posibilidad esencial *(Wesenmöglichkeit)* sino que expone la totalidad de las condiciones en la correspondiente situación de los nexos reales. A esto tiene que pertenecer un concepto igualmente nuevo de la actualización real *(Realwirklichkeit)*, de tal modo que ya no constituya el punto terminal de una aspiración antropomórficamente concebida —como serían los procesos del cosmos ligados a la actividad de una inteligencia—, sino que, en cada caso, forma el complejo resultado de conexiones determinantes muy extendidas. Estas íntimas relaciones de la "realidad", entendida como modos de ser, serían el objeto de una nueva ciencia. Constituyen el núcleo de la nueva ontología y, en contraste con el análisis categorial —referido a es-

tructuras de contenido—, debe ser designado con la frase "análisis modal".

Pero hay que retroceder aun más. Pues los prejuicios tradicionales contra el problema del ser van todavía más lejos. Existen hoy muchos pensadores animados de auténtico espíritu filosófico que tienen una arraigada aversión contra toda clase de investigación que ponga en primer plano la cuestión del ser. Por "ser" entienden algo rígido, inmóvil y directamente hostil a la vida; es decir, algo que le impide al hombre su actividad, puesto que le arrebata la autonomía y libertad. Ante ellos flota el ideal de un activismo tipo Fichte, que hace depender al mundo del hombre, y según el cual la actividad precede a toda existencia. Creen que sólo así se puede estimar correctamente la esencia del hombre.

Aunque sería muy lícito afirmar la actitud práctica que está en la base de esa concepción, el modo como esperan alcanzar su meta es, sin embargo, radicalmente falso. Y por eso no pueden ejecutar lo que según su tendencia es justificado, pues los supuestos no concuerdan. En el mundo real no hemos de ocuparnos, por cierto, de un sistema rígido, ni siquiera nos enfrentamos con un mundo desde todos los puntos de vista "ya concluído" que habría que aceptar como mero *factum* y en el cual nada nos quedaría por hacer. Creer que el ser se contrapone a la movilidad y al devenir no es otra cosa que un viejo error. Esa oposición se planteó en los co-

mienzos de la filosofía con los eleatas; ha sido después combatida de muchos modos, pero algo de ella se conservó en ciertas concepciones reaccionarias del siglo XIX, y todavía hoy lleva una existencia subterránea en el pensamiento de los que nada han aprendido de la historia de la filosofía.

El devenir no es en modo alguno opuesto al ser, sino que él mismo constituye una de sus especies. Todo lo real está en fluir, es decir, abarcado por un constante nacer y morir. La movilidad y el devenir constituyen la clase de ser, propia de lo real, con prescindencia de que se trate de cosas, seres vivos u hombres. La inmovilidad y rigidez sólo existe en las esencias ideales de la antigua ontología. Y si como primera tarea de la nueva se presenta la determinación del modo de ser propio de lo real, eso significará, justamente, que hay que determinar la del devenir. La tarea es en sí misma compleja, pues según los grados o estratos de lo real el devenir adopta diferentes formas. Así, por ejemplo, la vitalidad —entendida como el proceso vital, en sí mismo complicado, de lo orgánico— se diferencia del simple movimiento físico-espacial. Del mismo modo, los procesos psíquicos se diferencian de los orgánicos y los histórico-espirituales de los psíquicos. Sin embargo, todos tienen el mismo modo de ser: el de la realidad. Son acaeceres reales, vida real, etc. El problema del ser no es, pues, el del mundo imaginado de lo inmóvil, sino al contrario: es el del ser del devenir.

He aquí un simple ejemplo, que no necesitará muchas palabras: un movimiento que no tuviese ser, no podría constituir movimiento real alguno y sería ocioso tratar de él. Lo mismo rige para la vida, el querer, el obrar, las decisiones y las iniciativas, que son todos hechos reales. No tiene sentido alguno disimular la circunstancia de que este factor del ser real es en todas partes —tanto en la vida humana como en el principio de la energía, dentro de la economía de la naturaleza— un modo del ser, sin el cual los fenómenos del mundo estarían desprovistos de importancia y significación. La ontología se debe ocupar de dicho factor. En la vida puede parecernos de suyo comprensible; pero, justamente, la filosofía se inicia cuando descubre lo no comprendido y enigmático en lo de por sí evidente.

Aun prescindiendo de esto, no se puede desdeñar el mundo restante en virtud del hombre y su actividad. ¿Acaso éste no se encuentra situado en medio del mundo y no depende su vida de él en incalculables y variados modos? El activismo extremo nada quiere oír de semejante dependencia; por detrás de ella olfatea en seguida un determinismo universal que violenta toda actividad autónoma y toda libertad. Tiene razón al repudiar tal cosa, pero su prejuicio consiste en que ese extremo activismo supone que la dependencia desde un punto de vista determinado ya presenta una amenaza a la libertad humana. La libertad sin dependencia es ilimitado arbitrio; la actividad sin obstáculo y resistencia sería

un ocioso juego, pues carece de esfuerzo, de lucha y de la seriedad propia del riesgo.

Así lo vió Fichte, y con mucha exactitud dijo: el Yo sólo llega a ser en verdad activo por la resistencia de algo preexistente, o sea, "de un mundo sobre el cual yo actúo". Aun se podría añadir: toda actividad tiene que buscar los medios para realizar sus fines; pero ella, por sí misma, no los produce, sino que los elige, y tal elección sólo se puede hacer en un mundo que sea diverso y manifieste su diversidad.

Y, finalmente, nadie puede creer que todo dependa de la vida del hombre. De otro modo, tendría que pensar, como el "idealista mágico" de Novalis, que de él dependería levantar la vara mágica para que un mundo se creara a su gusto. Es un poético ensueño. En todo caso, el poder del hombre no va tan lejos, y el que quiera probar lo contrario por una metafísica del hombre pasará de largo, en su filosofar, ante su esencia real. Fichte estaba muy lejos de eso. Justamente lo peculiar del puesto que el hombre ocupa en el mundo real consiste en que muchas cosas están abiertas a su querer; pero de ningún modo su voluntad las somete a todas. Para imponerse en este mundo está obligado a conocerlo y comprenderlo; sólo lo dominará haciéndolo entrar en el ámbito de sus fines e intereses en la medida en que siga sus leyes.

Tal es el secreto de todo poder técnico o de todo dominio sobre la naturaleza, y también de toda decisión y guía del propio ser, pues éste aporta su par-

ticular legalidad y únicamente puede ser transformado dentro de los límites que ella posibilita. Y lo mismo rige para la vida de la comunidad, es decir, para el campo mucho más grande de la actividad humana. Por su activa organización surgen aquí condiciones, dificultades y necesidades que el hombre no ha querido ni previsto, pero con las cuales, sin embargo, tiene que contar. Precisamente, tal obligatoriedad desata la activación de sus capacidades, o sea la búsqueda creadora y el hallazgo de sus remedios, la previsión y la fuerza de empresa.

La libertad sólo es posible en un mundo contra cuya determinación se debe destacar e imponer. Quien cierra los ojos ante el mundo tal como es, los cierra también a la esencia de la propia actividad y del propio poder. Pues al espíritu no le es dada, en absoluto, la omnipotencia, sino un poder limitado, y justamente su libertad tiene límites. Por todas partes está ligada a condiciones de realización que el espíritu no ha creado, pero que, sin embargo, dejan un margen a su propia iniciativa. Hallar esta brecha en medio de las variadas limitaciones, o sea, dentro de la legalidad existente del ente, es obra de la espontánea penetración espiritual y exige el esfuerzo incesante de las facultades intelectuales, tanto en la vida y aprendizaje del individuo como en el proceso histórico de las intelecciones, descubrimientos e invenciones que en él se acumulan.

La tarea real de la filosofía, con respecto al pro-

idea de la libertad, consiste esencialmente en determinar sus límites con rigor. Para eso debe ser entendida como libertad condicionada por una múltiple dependencia, a la cual se impone. De otro modo, la filosofía tendría por objeto una libertad meramente soñada, no real; luego, tampoco trataría del espíritu y del hombre reales.

Capítulo IV

NUEVA ONTOLOGÍA Y NUEVA ANTROPOLOGÍA

Con los prejuicios que acabamos de desechar se relaciona muy estrechamente una teoría que, dentro del neo-kantismo y la filosofía de la vida, fué aun dominante. Se refiere a la relación entre la vida orgánica y la espiritual.

Se había entendido la propia legalidad de la última, llegándose a determinar algunos de sus caracteres fundamentales, con lo cual se creyó obligatorio rechazar toda condicionalidad del espíritu con respecto a los procesos de la vida corporal. Una multitud de hechos, bien conocidos por la medicina, hablaban contra esa convicción, y se levantó en voz alta la protesta de la fisiología y de la psicología que, en ese entonces, seguía preferentemente los derroteros científiconaturales. No obstante eso, algunos filósofos se obstinaban en sostener la tesis así planteada. Según ellos, la propia legalidad del espíritu, descubierta en distintos hechos, no estaba de acuerdo con dicha dependencia.

En esta dirección intelectual surgió el concepto de "comprender" que, en apariencia, se colocaba por

cima de toda explicación cognosciva. Estaba condicionado por el modo de trabajar propio de las ciencias del espíritu, y, en primer puesto, por la historia. Los hechos y acontecimientos históricos debían ser comprendidos a partir de su significación íntima, es decir, de su "sentido". Tal concepto —el del sentido— se extendió a todo lo que se pretendía interpretar desde dentro. Ahora bien, se pensaba que la explicación se refería a lo externo y que sólo la comprensión llegaba al sentido. Por eso, la naturaleza material se puede explicar: no tiene intimidad alguna.

Es innegable que en este concepto de sentido se oculta la antigua idea de fin, que está incondicionalmente justificada en la interpretación de las acciones humanas, por ser actos teleológicos. Pero, ¿acaso los sucesos, vistos en sus nexos universales, tienen la misma constitución? ¿Es lícito entrar en ellos exigiendo una comprensión del sentido? ¿El acontecer histórico está única y exclusivamente dirigido por el sentido, o en su marcha existe también lo que carece de él? ¿Acaso la actividad humana, considerada en la historia, no consiste en su incesante lucha contra lo que no tiene sentido?

Es manifiesto que en el fondo de semejante teoría del sentido y su comprensión hay una decisión de carácter metafísico previamente adoptada. No todo en el mundo real —sino quizá lo mínimo de él— posee sentido, ni tampoco en todas las clases de objetos la comprensión es la adecuada manera de concebirlos. Pero también lo que no está dirigido a fines puede

muy bien —y a pesar de eso— tener una interioridad, tal como ocurre con el movimiento de las masas en el espacio universal: ella puede residir, por ejemplo, en la legalidad o en su forma de determinación, en su diversidad, en cuanto no está reñida con la unidad, o en el juego opuesto entre la unanimidad y el conflicto. No es casualidad alguna que cuando se quiere proporcionar la esencia íntima de la estructura natural se impongan puras categorías ontológicas y fundamentales. En efecto, las categorías del ser, en un sentido muy determinado y en absoluto sostenible, constituyen la "interioridad de la cosa". Y el método que conduce a ella sigue siendo el propuesto por Kant: el de la "observación y el análisis". Por tanto, en las cuestiones referidas a los principios más universales, dicho método será el del análisis categorial.

Pero mucho más importante que esta reflexión es el hecho de que la actividad del hombre, la vida espiritual y la realidad histórica, no pueden ser captadas suficientemente por una "comprensión" del sentido. Por decirlo así, se flota en el aire y falta un suelo fijo en que afirmarse. Finalmente se tendrá que volver a una concepción basada en la legalidad. Por tanto, la base sólida sobre la que se apoya el espíritu no es él mismo ni algo que tenga su misma índole, sino, justamente, lo que se le opone y le es extraño, es decir, el vasto reino de la naturaleza, de modo directo la orgánica y mediatamente la inorgánica.

En este punto, el idealismo no ha salido airoso de

su empeño, ni tampoco la filosofía de la vida, a pesar de estar purificada de toda metafísica de la razón que impetuosamente pugnaba por llegar al cielo, y de haberse convertido en una filosofía muy modesta. Sin embargo, comparte todavía la antigua concepción de una vida espiritual apoyada en sí misma. ¡Como si en alguna parte del mundo existiese el espíritu flotando en el aire, sin el fundamento de la vida corporal y sin su adaptación a la trama del mundo real entero! La vida práctica, lo mismo que las ciencias positivas, en la medida que algunas de ellas tratan del hombre, enseñan algo muy diferente: no existe un espíritu libremente flotante, sino que todo espíritu real se halla soportado — soportado por todo el reino jerárquico del mundo, que se extiende hasta la materia.

Sin duda, el hombre es un ser espiritual. Eso constituye su preeminencia con respecto a los otros seres vivos; pero no es únicamente ser espiritual ni se puede sobreponer a las relaciones espaciales dentro de las cuales vive. Es cierto que puede hacerlo en el pensamiento, pero en la realidad —es decir, cuando vive y obra— no puede estar simultáneamente en otro lugar que en el que está. Por supuesto, el hombre se puede trasladar; pero sólo *in corpore*. El espíritu está y sigue permaneciendo unido al cuerpo; sólo se da en el ser orgánico, sobre cuya vida se apoya al vivir de sus fuerzas. Y puesto que la vida del organismo pertenece al mundo material y como éste se encuentra incluída en el principio de la energía,

también el espíritu, de un modo indirecto, estará soportado por ese mundo material.

En este punto, una tarea muy seria le incumbe a la nueva ontología. Si el hombre —inclusive entendido como ser espiritual— no puede ser comprendido sin el mundo en que se encuentra existiendo, habrá que entenderlo en su conexión con la estructura cósmica total; es más: será necesario volver a precisar su esencia partiendo de aquí. En la antigua ontología se hallaba la tendencia contraria, es decir, la de ver el mundo entero como relativo al hombre y la de considerar todas las formas y conexiones del reino jerárquico del mundo como interesadas en él, por constituir el fin último de la ordenación cósmica. Esto tiene un aspecto muy diferente cuando se parte del prodigio real de la vida orgánica, es decir, de la conexión genética entre las variaciones formales y la capacidad absoluta que poseen las funciones orgánicas para adaptarse a las condiciones vitales de su mundo circundante. Tal hecho nos muestra lo contrario de lo que sostiene la antigua tesis: el mundo no está interesado en el hombre, sino éste en aquél. Todo es en él relativo al mundo y esa relatividad se puede entender como la capacidad de adaptación a la situación general y universal, a la que el hombre se debe imponer.

Una vez llegados tan lejos, será necesario que extendamos las presentes reflexiones aun más. El hombre, prescindiendo de toda adaptación, está en amplia medida condicionado por la íntegra serie jerár-

quica de las configuraciones reales. Su existencia en el mundo supone la de éste, sin la cual no podría vivir; el mundo, al contrario, podría subsistir perfectamente bien sin la suya. El cosmos orgánico —no considerado en lo individual, sino como totalidad— es el supuesto de su existencia; y puesto que tal mundo supone, a su vez, el inorgánico, habrá que decir que toda la naturaleza, desde lo más bajo hasta los seres vivientes afines al hombre, condiciona su existencia.

Es manifiesto el carácter irreversible de esta relación, cuya consecuencia está en la muy simple idea de que el hombre es un fenómeno tardíamente presentado en la serie genética de las formas constitutivas del mundo. Nada se puede adelantar acerca de su nacimiento mismo; desde muchos puntos de vista es problemático y carece en absoluto de necesidad que la ontología registre tal problema. Para ella sólo es esencial lo que constituye un principio básico: la relación irreversible del condicionamiento aquí existente. Los grados inferiores del ser, comparados a los superiores, son autónomos y no necesitan de éstos; pero los superiores dependen, en cambio, de ellos.

No por eso se deben sacar apresuradas conclusiones. Lo dicho no tiene absolutamente nada que ver con el materialismo. Esta dependencia no afirma que todo lo orgánico, por ejemplo, pueda ser explicado mediante relaciones físico-materiales, o lo psíquico y espiritual por relaciones orgánicas. Trátase de una cuestión muy diferente: establecer el límite hasta el

cual llega una dependencia "desde abajo", indicar hasta dónde se extiende y establecer cuál es el grado y qué puede explicarse con ella. Semejante carácter —el de ser condicionado— no excluye en manera alguna la propia condición; pero sí es preciso conceder que la *conditio sine qua non* de las formas ontológicas superiores siempre está en las inferiores, y, en última instancia, en su serie entera.

Ahora bien, desde este punto de vista, la nueva teoría del hombre ha abierto caminos también nuevos; pues en nuestros días se ha iniciado la comprensión del vasto carácter condicionado de la vida espiritual de los pueblos, producido por factores biológico-hereditarios. Los fenómenos de la diversidad racial han de presentarse actualmente desde muchos y oscilantes puntos de vista, y las esperanzas que ponen algunas inteligencias, unilateralmente orientadas por lo biológico, en resolver problemas culturales por medio de ese material, serían exageradas, aunque no se puede dudar del desdoblamiento del género humano en razas, producido a partir de tipos hereditarios de disposición muy determinados y relativamente fijos, dotados de capacidades y tendencias características. El momento central está en la unidad corpóreo-anímica del hombre, puesto que no se trata de dos factores diferentes de la herencia, sino de uno solo. Éste exhibe la innegable totalidad de un tipo cerrado a través de la diversidad y aparente independencia de las peculiaridades corporales y psíquicas.

De lo dicho se desprende que a la biología se le propone una tarea que no está en condiciones, por ahora, de resolver. Lo que habría que fundamentar no concierne al mero hecho de las disposiciones hereditarias, sino a su intrínseca legalidad, a los fundamentos y límites de su estabilidad, a los confines de la expansión de su variabilidad, a su plasticidad y capacidad de transformación, y también a su relación con el enorme número de factores externos que constantemente intervienen con su acción. La circunstancia de que estos últimos tengan una incalculable participación en el dominio de lo psíquico, nadie puede desconocerla. Pero lo importante sería hallar una base que permita estimar el grado en que los componentes de la herencia, biológicamente entendidos, penetran en la vida espiritual y el momento en que ello se produce.

Para poder acometer semejante empresa, la biología tendría que haber averiguado de modo suficiente la preeminencia puramente orgánica de la herencia. Mas para eso falta todavía mucho. Los portadores visibles de las disposiciones orgánicas en las células germinales se conocen en sus aspectos generales, pero en modo alguno en sus estructuras singulares. Y aunque se los pudiese fijar microscópicamente, no por eso se sabría algo acerca de su modo de actuar en la función de la determinación formal. En efecto, su función determinante está en peculiar intercambio con una confusa multitud de otras funciones, entre las cuales la más importante es, proba-

blemente, la influencia ejercida por la situación total; pero en el desarrollo varía de fase en fase.

La dificultad no reside tan sólo en la pequeñez de la estructura, ni tampoco en la inaccesibilidad del proceso parcial. Al contrario, está en algo de fundamental importancia: en la recíproca interpenetración de modos muy diversos de la determinación. En la medida en que el proceso total del curso del devenir orgánico está determinado por elementos pertenecientes al sistema de las disposiciones hereditarias, su determinación es prospectiva, es decir, autónoma en su función dirigente; pero en el grado en que dicho proceso depende, en la correspondiente función, de la situación total, es causal. De estas dos formas de determinación sólo conocemos con rigor la última, puesto que es común a todos los procesos reales y la única que también rige en la naturaleza no viva. La otra, la que constituye el carácter propiamente organológico del devenir orgánico, y de la que depende, por consiguiente, la reconfiguración de la forma, sólo nos es conocida por su efecto. Su intrínseco funcionamiento, es decir, la estructura categorial de la determinación misma, nos es por completo desconocida; y, dados los medios actuales de la investigación, ha de regir como impenetrable.

Existen otros muchos factores desconocidos en la trama constitutiva de la vida orgánica. La función de asimilación y construcción en el metabolismo, por ejemplo, la llamada asimilación de la materia absor-

bida, tiene el mismo carácter enigmático. Tanto en un caso como en otro esa irracionalidad depende, justamente, del proceso total, que es el factor eminentemente configurador (morfogenético). No otra cosa acontece con el fenómeno de la regulación y restitución de los seres vivientes, y con los de la adaptación y finalidad, que sorprenden a todo el que atienda a ellos.

Cuanto más profundamente se penetre en estas cuestiones, más oscuros se tornan los enigmas. Naturalmente, se preguntará por qué es así. La respuesta dependería del puesto peculiar del hombre, que al mismo tiempo tiene fuera y dentro de sí mismo al mundo orgánico. Es un ser vivo; pero el sector del mundo que le es accesible tiene el organismo por objeto. También el propio cuerpo le es "dado" de doble manera: subjetivamente, lo siente de modo inmediato, como siendo el suyo; pero al mismo tiempo puede verlo y tocarlo objetivamente, como los demás objetos espaciales y materiales.

Ahora bien, si se consideran con mayor precisión estas dos formas del darse, se encontrará que ninguna de ellas atañe a la vida orgánica propiamente dicha. El darse exterior está, como es natural, objetivamente configurado y sólo ofrece la apariencia externa; el darse interior, en cambio, es subjetivo, indiferenciado y difuso. Ninguna de ambas maneras constituye acceso alguno a la función orgánica. La ciencia, al atenerse al aspecto objetivo, la ve; pero avanza lentamente, con pequeños pasos, y para las

cuestiones fundamentales tiene que acudir a muchas afirmaciones hipotéticas.

Nuestro equipo cognoscitivo no tiene ningún órgano propiamente dicho para la captación de la vida como tal. Posee uno altamente configurado para la aprehensión de las cosas, por lo cual en este campo existe una captación científicamente exacta; y, dentro de ciertos límites, también tiene un órgano para aplicarse a la propia intimidad psíquica. Por eso existe, por lo menos, la certeza inmediata del acontecer interno, y la psicología hace uso de ese saber. Para la vida orgánica, en cambio, no hay nada semejante: en ella únicamente es posible alcanzar una penetración a partir de los estratos ontológicos vecinos, inferiores o superiores, es decir, desde lo inorgánico o lo psíquico.

Estos dos rodeos implican la supresión del dominio ontológico intermediario y tratan de entender lo orgánico con categorías que no son las suyas. La visión objetiva pretende interpretar todo al modo de las ciencias exactas; la subjetiva, según la vida psíquica. La primera interpreta lo orgánico de acuerdo con el esquema determinante que es propio de la conexión causal; la segunda, según el de la finalidad. Por eso hasta hoy existe una concepción mecanicista y otra teleológica de las funciones orgánicas; ambas corresponden a los dos campos en que se dividen las teorías filosóficas sobre la vida. Los dos aspectos desconocen, sin embargo, que en el organismo existe otra forma peculiar de determinación,

que es precisamente la antes mencionada: la de un proceso de configuración cumplido mediante un sistema de disposiciones. Para ella rige esta particular situación: no la debemos admitir como si fuese meramente hipotética, sino que nos sale al encuentro del modo más unívoco y acentuado en todos los dominios problemáticos de la naturaleza viviente; pero, a pesar de eso, no podemos conocer la índole de su estructura categorial.

Si se quiere dar cuenta del estado actual de la cuestión referida a la herencia de lo espiritual, ha de tenerse presente la anterior situación. Por ahora, la ciencia sólo puede admitir empíricamente la efectividad de ese carácter hereditario; pero es incapaz de penetrarla con métodos exactos. Ontológicamente, lo decisivo no es saber hasta dónde el estado correspondiente de la ciencia puede explicarlo, sino establecer lo que es necesario admitir y considerar sobre la base de los fenómenos. Los límites de la cognoscibilidad no son, en manera alguna, límites del ente.

La presente consideración es decisiva para el análisis categorial. Justamente, debe buscar sus categorías donde la ciencia empírica deja vacíos. No, por cierto, con la ambición de configurarla en definiciones alcanzadas por osadas aserciones, sino con la tendencia contraria, es decir, la de reconocer su irracionalidad e introducirla a sabiendas en la construcción de la imagen total. En general se puede decir que sin una trama irracional no existirían categorías onto-

lógicas algunas. También los muy conocidos principios de la sustancialidad y causalidad no pueden ser conocidos sin residuo, es decir, en su esencia íntima. ¿Qué es, en verdad, la sustancia? ¿Cómo se conserva dentro de la incesante variación? ¿Cómo una causa puede producir un efecto? Todas estas cuestiones no pueden ser rigurosamente explicadas; lo cual no impide que, basados en tales categorías, podamos explicar una multitud de fenómenos. Si se parte del sistema de las disposiciones, encontraremos que lo mismo ocurre con la determinación orgánica propiamente dicha: ni remotamente todo se puede llevar hasta lo conceptual; pero eso no impide que sea posible extenderla a ciertos fenómenos fundamentales de la vida orgánica. Entre éstos se encuentra la constancia hereditaria de las cualidades orgánicas en medio del cambio de las generaciones y, al mismo tiempo, la de las disposiciones psíquicas y espirituales.

Todas las antiguas teorías del espíritu han temido admitir factores extra-espirituales en la estructura del mundo espiritual. Temían caer, de ese modo, en el materialismo; pero no hay motivo alguno para tal preocupación, siempre que no se cometa el error de erigir una radical disyuntiva, como si por la admisión de ciertos componentes orgánicos todo el reino del espíritu tuviera que depender del organismo. Es perfectamente posible que cooperen momentos extra-espirituales, de especie sumamente diversa, sin que la vida del espíritu pierda su peculiaridad y auto-

nomía características. En efecto, el espíritu únicamente subsiste en el vasto contexto del mundo y se apoya en esa conexión. Por eso debe tener en sí los diversos hilos no creados por él, sino que son propios de la determinación de las conexiones cósmicas, y además se tiene que someter a ellos. Eso no impide que tenga su propia determinación y que con muy precisa autonomía se oponga a los poderes de la naturaleza inferior.

La nueva antropología vuelve a considerar estas relaciones. Deja libre espacio a la autonomía de la vida espiritual; pero la reúne con la del estrato ontológico orgánico del ser humano. Tal cosa sólo es posible si la antropología se basa en determinadas intuiciones ontológicas. Por eso, no se puede mantener la absoluta autosuficiencia del espíritu, tal como la propugnaban las teorías idealistas. Pero la autonomía del espíritu no depende de tales tesis, puesto que, al contrario, contradicen los fenómenos. La independencia del espíritu que conocemos es, en todos los casos, autonomía en la dependencia, y esta última es muy amplia y multilateral. Discutir la dependencia significa cerrar los ojos ante los hechos; pero sólo una aclaración ontológica de las relaciones fundamentales entre los estratos heterogéneos de lo real podrá vincularla con la autonomía.

Capítulo V

LA ESTRUCTURA ESTRATIFICADA DEL MUNDO

Para los fines de la antropología se necesita, pues, una nueva ontología. En efecto, ella se apoya en los supuestos de una filosofía de lo orgánico que, a su vez, no podría realizarse sin una teoría general del ser. Es un elemento dentro del sistema de las ramas del saber, tal como su objeto, es decir, el organismo, constituye un miembro de la estructura del mundo.

Por tanto, ésta debe ser tenida en cuenta para ahondar en dicho tema. El fundamento ya existe, pues se ha mostrado que el mismo modo de ser de la realidad abarca todo, desde la materia al espíritu. Lo que resta por hacer, es decir, elaborar la diversidad de las formas del ente y la interpenetración de la dependencia con la autonomía, es cuestión del análisis categorial.

Ahora bien, la diversidad de las formas constituye un manifiesto reino gradual, cuya ordenación jerárquica, en sus bastas líneas, es muy conocida: cosa, vegetal, animal, hombre, comunidad y quizá alguna forma más. Por ejemplo, se podría añadir la historia, entendida como el medio que engloba las comuni-

dades de los pueblos que coexisten y se diferencian entre sí. Si se atiende a esta cuestión con mayor rigor, se encontrará que cada uno de los grados del ser va incluyendo sucesivamente la escala graduada entera. Lo más conocido de este hecho se halla en el reino vegetal y animal; pero también está en la naturaleza inorgánica, lo cual es visible cuando se persiguen las ordenaciones cuantitativas de la trama dinámica, desde el átomo a los sistemas cósmicos. La ordenación jerárquica está más encubierta y, por decirlo así, se ofrece con mayor irregularidad en el hombre y en las formas de la comunidad; pero tampoco falta.

Si se quisiera, sin más trámite, poner esta jerarquía de las formas en la base y se preguntara por su diferenciación categorial, se vería en seguida que no es lo suficientemente fundamental. Carece de homogeneidad: el hombre es animal, pero no vegetal; el animal y la planta tienen de común el aspecto material, propio de la naturaleza de las cosas. La comunidad, en cambio, no es un hombre; por cierto, abarca los hombres y los configura íntimamente; en sí misma, sin embargo, es algo por completo diverso. Y lo mismo ocurre con la historia. Luego, es preciso acudir a otra división, en la que la diversidad categorial de los grados pueda ser abarcada de modo unívoco y de acuerdo con los fenómenos.

Desde este punto de vista, no tenemos reparo en partir de la dualidad cartesiana del mundo, dividido en *cogitatio* y *extensio*, pues ella presenta una dife-

renciación categorial de las regiones. No sólo se oponen el "alma y el cuerpo", sino que un mundo íntimo e inespacial, susceptible de ser captado en la diversidad del contenido y de los actos de la conciencia, se opone al mundo espacial y externo. Según su clase de ser, estos dos reinos son por completo y en todo diferentes y por eso no se interpenetran entre sí. También el modo de darse muestra idéntica heterogeneidad. Por esta razón, Descartes —de acuerdo con el lenguaje conceptual de entonces— pudo declararlos "sustancialmente" diferentes.

De hecho, la rigurosa línea divisoria que traza aquí la diferencia no reside en la clase de "sustancia", sino en determinaciones categoriales básicas. Pero eso pertenece a una consideración que veremos posteriormente. En cambio, es importante notar que el contraste entre ambos dominios ontológicos no coincide con ninguno de los pasos de la serie gradual antes mencionada. Al contrario, se introduce en medio del ser humano y, tratándose de animales superiores, hace estallar la unidad de su forma. En efecto, es difícil admitir que únicamente el hombre posea vida psíquica, aunque en él encuentre su más alto despliegue. En realidad, mediante la distinción cartesiana se señalan dos capas ontológicas heterogéneas del ser humano. Lo esencial debiera, sin embargo, ser otra cosa: que la dualidad de los estratos no anule la unidad y totalidad del ser humano.

Pero esta crítica sólo es el primer paso, pues ambos dominios ontológicos se siguen dividiendo.

El mundo espacial externo se escinde en dos estratos: por una parte en el de las cosas y los procesos físicos; por la otra, en el de los seres vivientes. El reino de lo inespacial, que al principio sólo fuera entendido como la interioridad de la conciencia, implica otra oposición de estratos — que, por cierto, no es tan fácil de captar y que, de hecho, sólo muy tarde ha sido entendida: la de lo psíquico y lo espiritual.

La comunidad propia de todo contenido espiritual, tal como se encuentra en el lenguaje, el saber, la valoración, el derecho, etcétera, proporciona el mejor modo de concebir esa última diferencia citada. Tales contenidos trascienden la conciencia del individuo; su existencia total jamás se agota en una conciencia humana singular, y no existe una conciencia universal que abarque los individuos. Luego, no se puede seguir caracterizando un contenido espiritual como fenómeno psíquico, puesto que pertenece a otra esfera con otra clase de ser. Éste no se inicia, por ejemplo, con el efectivo intercambio de ideas ni con la mediación o el cuño conceptualmente objetivo. Antes bien, el pensamiento que se forma en la conciencia del individuo está de antemano elevado a esa objetividad y puede ser consciente para todo acto de pensar, debido a la validez común que le es característica.

En la conciencia del hombre actual, que desde su juventud crece dentro de una esfera espiritual común, casi todo está configurado en sus contenidos y

elevado a objetividad. De tal suerte, la conciencia se separa de su subordinación a lo vital y se torna espiritual, con lo cual entra en cierta oposición con la conciencia primaria, que estaba determinada por la vida impulsiva y uncida a su servicio. Esta última es una conciencia no-espiritual, que no se ha extinguido en el hombre maduro, sino que subsiste en el trasfondo de su conciencia espiritual, y en ocasiones irrumpe eruptivamente, traspasando la ordenación objetiva del espíritu. En el niño pequeño es la dominante, tal como en los animales superiores; y no cabe duda alguna que en la conciencia del hombre, durante largos períodos de tiempo, durante su desarrollo prehistórico, ha preponderado lo no espiritual.

Existen, pues, cuatro estratos principales, que describen el perímetro de los diversos aspectos ontológicos del mundo real. De acuerdo con los fenómenos, tal diversidad coincide con las más importantes diferencias de las regiones heterogéneas de los objetos. Semejante hecho está de acuerdo con la circunstancia de que las ciencias también se hayan dividido según los dominios que les pertenecen. No existe un claro límite que separe la región de lo biológico de la naturaleza inorgánica. A la biología le sigue la psicología y sus ramas accesorias. De ella se distinguen, por su objeto y método, las ciencias del espíritu propiamente dichas (es decir, las que versan sobre la historia, el lenguaje, la literatura, el arte, el derecho, y otras).

Del mismo modo como los diversos grupos de

ciencias se refieren entre sí y necesariamente se interpenetran, sus dominios objetivos también se vinculan mutuamente y sus límites no levantan confines insuperables. Tal situación es particularmente verdadera para el dominio que delimita las regiones del ser psíquico y espiritual; pero también lo es para la relación entre la naturaleza inanimada y la viviente, pues los límites no se deben trazar dogmáticamente, como si existiese un corte entre las regiones, y menos aun se las debe separar por una distancia tan enorme que imposibilite en general el pasaje de una a la otra. Donde es más fácil admitir una profunda incisión es entre lo orgánico y lo psíquico; al menos, parece estar justificada por la profunda heterogeneidad existente entre lo espacio-material y lo inmaterial o inespacial. Pero no se debe olvidar que el hiato sólo depende de la oposición de estas categorías, mientras que en el ser humano la unidad psicofísica está dada y se puede perseguir a lo largo de toda actividad y vivencia.

Por lo demás, trazar el límite no es ontológicamente tan importante como la especial naturaleza de los estratos mismos. Cada intento por aprehender sus principios conduce inevitablemente hasta las categorías. Y resulta que todo estrato tiene, como es natural, sus categorías ontológicas peculiares, que nunca coinciden plenamente con las de otro. Inclusive la diversidad de las categorías ontológicas predominantes es lo que los separa entre sí. De este modo, el metabolismo, la asimilación, la automática regula-

ción y la reproducción de los individuos, separan unívocamente el estrato ontológico orgánico de los procesos físico-energéticos y de las estructuras dinámicas, pues éstas no se reproducen, sino que sólo se regulan por oscilación en torno a un equilibrio previamente establecido. Su conservación en el tiempo no se apoya en una constante renovación, sino en la inercia de un portador sustancial.

Por otro lado, caracteriza a estos cuatro estratos principales de lo real el hecho de que además de no coincidir con los grados de las formas (cosa, organismo, hombre, etcétera) se entrecruzan con ellos. No sólo son estratos del mundo real, entendido como un todo, sino también estratos de la forma misma. El hombre, por ejemplo, no es únicamente espíritu, puesto que también posee vida psíquica no espiritual: es organismo y hasta estructura material, como las cosas. Ante ciertos excitantes reacciona involuntariamente, como el animal; y, como éstos, se propaga; asimismo experimenta, como una cosa, golpes y contragolpes. El organismo, por su parte —fuera de la vitalidad—, tiene implícito el carácter general de la materialidad física, y sólo así es posible que su proceso vital consista esencialmente en el intercambio de las sustancias. Pero, considerado ónticamente, sólo consta de dos estratos, mientras que el hombre abarca todos, es decir, a las cuatro capas del ser. En los órdenes superiores del reino animal se introduce ya una triple estratificación, por cuanto la aparición de la conciencia añade a la vida orgánica un plano más.

Y no sólo el hombre abarca las cuatro capas ontológicas: también ocurre lo mismo con la comunidad y el proceso histórico. La unidad de un pueblo tiene sus raíces en la unidad orgánica de la estirpe. Tampoco los pueblos que tienen razas mezcladas se sustraen a ella. Dentro del cambio de las generaciones, la unidad se apoya siempre en la conservación heredada del tipo, en la cual, y mediante la constante mezcla de las disposiciones, se garantiza el equilibrio del conjunto. Por su parte, la vida de la estirpe está soportada por la riqueza entera de las condiciones físicas, en las cuales, únicamente, puede subsistir. Pero, por encima de ella, se levanta la conciencia de los individuos que, a su vez, es portadora de la vida espiritual común. En ella se basan la productividad, la configuración de la comunidad y toda actividad histórica. La superposición de los estratos ontológicos no separa la comunidad humana, ni le quita intrínseca homogeneidad. Al contrario; su unidad es compleja: es un todo estratificado, que sólo se puede entender a partir de la relación de los estratos.

Lo mismo es verdadero para el proceso histórico. Mucho se ha discutido en torno de él, principalmente en lo que se refiere a la clase de determinación que lo domina. Casi siempre las teorías han caído en extremos: o se pretende explicar el curso de la historia humana causalmente o se acude a las ideas que le proporcionan su dirección, las cuales son puestas y activamente realizadas por el hombre. Para probar

ambas tesis se pueden aducir hechos; y, sin embargo, las dos siguen siendo unilaterales: o conducen a un naturalismo o a un teleologismo histórico. La verdad es que las dos formas de la determinación se superponen en el proceso histórico y se interpenetran de variados modos. Pero tampoco esto basta, porque, fuera de ellas, también la determinación orgánica desempeña un papel y, en muchas cuestiones, colabora de modo muy esencial. Todo despliegue de fuerzas, toda profundización y riqueza de talentos, así como todos los fenómenos de decadencia, están determinados por ella. Luego, es necesario familiarizarse con el hecho de que los poderes determinantes del curso histórico pertenecen a distintos estratos; pero eso depende de una justa captación de su interpenetración.

Los estratos de lo real, no sólo se superponen en la unidad del mundo, sino también en las estructuras de los grados superiores; y, por cierto, de tal modo que siempre los estratos inferiores están contenidos en las estructuras superiores. Es manifiesto que esta relación no es reversible. El organismo no puede existir sin átomos ni moléculas; pero éstas pueden ser sin ellos. Por eso, el hombre contiene en sí mismo todos los estratos ontológicos y sería una hueca abstracción considerarlo unilateralmente, como si sólo se tratara de un ser espiritual. La entera estructuración estratificada del mundo se repite, empequeñecida, en las formas supremas del mundo real. Por eso actúan como pequeños mundos, y ciertas

teorías filosóficas las han entendido como microcosmos. Por lo demás, semejante analogía se debe tomar con precaución; pues, siguiendo la dirección inversa, ha conducido a concebir el mundo en analogía con el hombre, lo cual lleva al antropomorfismo. Pero la tarea debía consistir, al contrario, en llevar la analogía a su justa medida; y, para ello, se necesitaban, como es natural, reflexiones muy distintas.

Pero, al diferenciar unívocamente entre el carácter de los estratos ontológicos y las estructuras de la ordenación jerárquica, se ha logrado mucho. Sin ello no sería posible captar la diferenciación de la construcción categorial. De otra manera sería incomprensible por qué la cosa, el vegetal, el hombre, etcétera, tienen, en parte, la misma estructura y, también en parte, una constitución inmensamente diversa; pues no sólo difieren por mera gradación, sino por una heterogeneidad e incomparabilidad de principio. Sería una torpeza quitarle algo a este extraño hecho con el fin de someter violentamente la vasta diversidad de las formas reales, constitutivas del mundo, a un postulado de unidad conforme al entendimiento. Por cierto, los fenómenos no se pueden cambiar; y una teoría sólo subsiste cuando está "con" ellos; "contra" ellos, será falsa.

Lo que aquí se tendría que entender es, justamente, lo siguiente: que la más profunda heterogeneidad no excluye la unidad de la íntima estructura que poseen los grados particulares de las formas reales, ni tampoco la totalidad del mundo. También

podría ocurrir lo contrario; es decir, sería posible que las formas de la unidad se acrecentasen con el aumento de la diversidad y heterogeneidad mismas. En efecto, existe la posibilidad de que las formas superiores (tales como el hombre y la comunidad) sean precisamente las correspondientes a la unidad superior. La "altura" de tal unidad consistiría en la circunstancia de que la mayor diversidad que se sigue produciendo y la altura del estrato se llegaran a integrar en la totalidad de una estructura común, es decir, en una trama de orden superior.

Eso no sería posible si la serie gradual de las formas ontológicas existiese sin fundamento común; pero sería perfectamente factible si hubiese estratos ontológicos que se cortaran con los grados de las estructuras. Luego, las formas son tanto más complejas cuanto más altura tienen. El grado ínfimo consta, pues, de una capa; el inmediato superior de dos, y el más alto las contiene todas. Las formas ontológicas, de cualquier grado que sean, están estratificadas "desde abajo". De ese modo son homogéneas, desde que contienen el mismo estrato fundamental; mientras que las más altas comparten, junto con los grados inferiores, los restantes estratos, los cuales constituyen su interior estructura.

De esta manera, lo más importante del orden jerárquico del mundo se desplaza de las formas a los estratos. Es preciso investigar este punto con mayor rigor ontológico. Debido a su importancia, se imponen dos tareas: en primer lugar, hay que fijar las

determinaciones fundamentales de los estratos particulares —lo que significa elaborar sus categorías— y, segundo, es menester establecer sus relaciones mutuas. La primera tarea corresponde al riguroso análisis categorial; la segunda, al análisis de la estratificación. Aquélla se ocupa preferentemente de la diferencia categorial existente entre los estratos; ésta, de su conexión. Puesto que en todas las formas superiores los estratos se superponen, se tendrá que mostrar el *modus* de esa superposición. Y, al mismo tiempo, se han de trazar las líneas divisorias entre los estratos, pues en modo alguno son en todas partes de la misma especie.

Ahora bien: según el programa de trabajo, ambas tareas son diferentes; pero en su realización no pueden separarse. Al contrario, se las debe acometer a la vez; pues, de hecho, tanto las conexiones como las relaciones limítrofes establecidas entre los estratos dependen de las categorías que las determinan. Y como las categorías singulares no pueden ser simplemente mostradas, los nexos entre ellas, es decir, los que pasan a través de los límites entre los estratos, constituyen un hilo conductor esencial para su mostración. En primer término, hay que buscar las categorías comunes a todos los estratos y que son las que tienen la significación de ser fundamentos ontológicos universales, al par que constituyen las líneas de enlace que atraviesan la estructura estratificada del mundo. Por esta razón pueden designarse, con derecho, categorías fundamentales,

Al aceptar esta tarea, la ontología debe resguardarse de equívocos. Desde tiempos antiguos la filosofía siguió las vías de las categorías ontológicas, aunque una y otra vez les haya dado nombres diferentes. Y la estratificación del mundo tampoco es en ella un pensamiento nuevo. De hecho, muchas categorías han sido tempranamente descubiertas, y la investigación posterior pudo confirmar, basándose en una más rica experiencia, tales descubrimientos. Pero si se preguntara por qué tantas ideas consideradas verdaderas se han mostrado después como erróneas —a tal punto que hoy sólo tienen el significado de ser errores instructivos—, no se podría responder sumariamente, proporcionando "una" razón. Las razones son muchas, porque muchas son las fuentes del error. Justamente, se las debe descubrir; pues de otro modo, como es obvio, se recaería en el mismo error.

Un trabajo preliminar de este tipo proporciona el tema de la crítica. Así se ilumina un ulterior carácter fundamental de la nueva ontología: a diferencia de la antigua, que era dogmática, tiene la exigencia de ser crítica. Y aunque quizá sólo pueda justificar esa pretensión parcialmente, por lo menos debe abrir y transitar el camino con el fin de mejorarlo mediante la continuidad del trabajo mismo.

Inevitablemente se piensa aquí en el sendero críticamente abierto por Kant, que hasta era concebido como el camino de la "metafísica futura". Pero la labor crítica de Kant fué puramente gnoseológica y

su línea divisoria era universal: afirmaba la limitación del conocimiento "objetivamente válido" a los fenómenos. Pero eso no sirve a la ontología. No porque no le baste lo que Kant llamaba "fenómeno" —tal palabra designaba nada menos que la "realidad empírica" y, de acuerdo con él, únicamente es inaccesible al conocimiento lo que se sustrae a toda experiencia—, sino que la nueva ontología no es, en manera alguna, metafísica especulativa, y el límite kantiano de la cognoscibilidad rige para ella, tanto como para cualquier ciencia seria. Pero la ontología no puede estar contenida en estos límites y, en general, la mera crítica gnoseológica no le es suficiente. Necesita otra.

Esta crítica diferente ha de partir del objeto, para lograr y asegurar, en lo posible, una tal aprehensión de las categorías que sea realmente adecuada al sistema estratificado del mundo. Semejante fin no es fácil de alcanzar. En efecto, trátase de una crítica de contenido y por eso está obligada a trazar sus límites separadamente, para cada categoría en particular. Sólo se puede realizar eso en el análisis categorial, referido al contenido; y, de este modo, lo que debía ser trabajo preliminar se convierte en la investigación principal y propiamente dicha.

Sin embargo, se puede proporcionar de antemano alguna guía o pauta de esta crítica. Es lo primero que trataremos, puesto que en ella es visible el carácter del nuevo camino, tanto en sus dificultades como en sus posibilidades.

Capítulo VI

ANTIGUOS ERRORES Y NUEVA CRÍTICA

En lugar de perseguir la diversidad de las concepciones y aplicaciones erradas de las categorías, mostraremos aquí, mediante ejemplos, un viejo y constantemente repetido prejuicio, que implica un error de esa especie.

El antiguo atomismo llegó, por primera vez, a una teoría acerca de la estructura material de los cuerpos, de sus cualidades y variaciones. El éxito de su empresa dependió de los dos principios que la fundamentaban y que son complementarios entre sí: "átomo y vacío". Tales principios eran sólidos. En efecto, se repiten en innumerables teorías posteriores y muy transformados se conservan, hasta en la física actual. Pero ya el antiguo atomismo no se detuvo aquí, sino que trasladó su descubrimiento a otros dominios objetivos: a la vida orgánica y al "alma". De ese modo cayó en el error y se convirtió en materialismo.

Pues naturalmente era y sigue siendo una mera afirmación sostener que el alma consista de átomos y se mueva en el mismo espacio que los cuerpos. ¿Acaso algún fenómeno de la vida psíquica, aunque fuese el más simple sentimiento, emoción o repre-

sentación, podría explicarse de ese modo? Los límites del dominio en el que se había encontrado a ambos principios fueron trasgredidos, y más allá de ellos son impotentes, puesto que no permiten comprender fenómenos que difieran de lo material. Pero lo extraño es que, a pesar de tales fracasos, el materialismo se haya conservado como teoría. Todavía en la Ilustración del siglo XVIII desempeñaba un importante papel e, inclusive en el siglo XIX, revivió su epílogo en la doctrina expuesta por *Fuerza y materia* *, y en otras más.

La misma trasgresión de límites, pero con signo inverso, la hallamos en la filosofía aristotélica y en todas las teorías que la han prolongado hasta la época moderna. La relación finalista, que distingue las acciones humanas, se extiende a todos los procesos del mundo, también a los físicos. Su consecuencia está en un teleologismo universal. Así como en el materialismo una categoría del estrato ontológico inferior se traslada a los superiores, aquí una categoría propia de los estratos más altos es llevada a los más bajos. El efecto es, en este caso, el contrario: una vez que en la naturaleza se ha admitido un principio que actúa finalísticamente, es muy fácil "explicar", por medio de él, una muchedumbre de relaciones no entendidas. Lo precario del procedimiento está en que la explicación es arbitraria y no resiste crítica alguna. La actividad teleológica supone una inteli-

* El autor se refiere al libro, así titulado, de Ludwig Büchner. *(N. del T.)*

gencia que pone el fin y procede activamente según él. Se tiene que admitir que tal entendimiento o reside en las cosas o está por encima de ellas; y, en efecto, este modo de explicación siempre conduce a concepciones teístas o panteístas.

La trasgresión de los límites "hacia abajo" —así se la debiera llamar para distinguirla de la materialista, que es "hacia arriba"— no depende tan sólo de la categoría del fin, sino de todas las que pertenecen al espíritu (inteligencia, razón, voluntad, valoración y otras). Hay muchos sistemas metafísicos que ponen el espíritu en la base del mundo y tratan de explicarlo con tales categorías. En este punto Schelling y Hegel se vinculan estrechamente con los antiguos maestros de la Escolástica, aunque en lo restante defiendan tesis contrarias. El resultado es el mismo: de ese modo es fácil proporcionar una imagen unitaria del mundo; pero de ninguna manera es la del mundo real. Tarde o temprano, esa concepción muestra su contradicción con los fenómenos; y, puesto que a éstos no se los puede desdeñar, acarrean la quiebra de la imagen del mundo.

El error que estamos considerando es aun más general. El arbitrario traslado de categorías propias de un estrato a otro no sólo existe para las capas ínfimas y supremas, sino también para las intermediarias. De este modo hay también un biologismo, que interpreta todo ente desde el punto de vista organológico (por ejemplo la comunidad humana y hasta los sistemas cósmicos) y un psicologismo, que

pretende explicar todo el mundo espiritual a partir de condiciones y procesos anímicos. Igualmente se quiso trasladar lo psíquico directamente "hacia abajo". Tal es lo que aconteció con la metafísica de Leibniz, en la que el principio de las mónadas fué tomado de los fenómenos de la unidad del alma y atribuído, con diversas graduaciones, a los estratos inferiores.

Lo notable de todos estos ejemplos consiste en que siempre se pone como fundamento un principio concebido de modo por completo adecuado; a saber, adecuado a los dominios de objetos en los cuales había sido descubierto y para los que originariamente fuera formulado. El error reside siempre en la generalización. Desde un punto de vista más gnoseológico, se podría decir que se encuentra en su falsa aplicación a dominios que no corresponden a lo descubierto y en los cuales no se realizó, en modo alguno, tal descubrimiento. Lo trasgredido en esa aplicación son siempre los límites ónticos de los estratos.

Quizá nada sea más humano que semejante error. Justamente, lo han padecido las inteligencias más fecundas de la historia, lo cual se entiende porque ellos son los grandes descubridores. Es como si la dicha de descubrir algo arrastrase al descubridor a rebasar la extensión del reino de su descubrimiento: lo que encontró en un estrato del ser le parece corresponder por igual a todas las otras capas. Como es obvio, en esto colabora la tendencia conceptual

por considerar el mundo entero de modo tan unitario como sea posible y, si se pudiese, por entender todos los estratos desde un mismo principio. Es la tendencia al monismo, que consiste en un prejuicio en favor de la simplicidad.

Pero el mundo real no está así constituído; el monismo no justifica su diversidad. Si se trasladaran, sin riguroso examen, las categorías de una capa a estratos superiores o inferiores, se simplificaría el mundo intelectualmente y se falsearía su imagen. Es muy fácil concebir este error, principalmente cuando el estrato que limita no ha sido todavía explorado categorialmente, pues así se llega a una nivelación producida por la afinidad de ciertos fenómenos. Sin embargo, ese traslado siempre es un peligroso riesgo para el pensamiento y fácilmente puede violentar un estrato ontológico entero. Tal ocurre con el caso de la determinación orgánica. Ya hemos mostrado por qué constituye un enigma tan impenetrable: las teorías estaban prontas para llenar los lugares vacíos de lo desconocido con principios tomados en préstamo, "desde arriba" o "desde abajo", que se introducían sin reparo alguno. La interpretación "mecanicista" trasladó sobre el organismo el principio causal; la "vitalista", el final; y ambas pensaban haber resuelto el problema.

Ahora bien, de ningún modo se ha dicho que cada categoría esté limitada a un solo y único estrato. Tal es lo que se puede ver fácilmente en los últimos ejemplos mencionados. En efecto, es indudable que

en los procesos orgánicos existe la simple relación de causa y efecto, de tal manera que la aplicación del principio de causalidad mantiene su puesto, aunque provenga del estrato ontológico inferior (de lo inorgánico). Sin embargo, el traslado es erróneo cuando, con la relación causal, se pretende penetrar en lo peculiar de la determinación de un proceso en devenir, a partir del sistema de disposiciones. Eso no es posible, porque el carácter prospectivo de la disposición exige una forma de determinación diferente de la causal.

Por tanto, es necesario proceder con cautela. En general no se puede limitar, para todas las categorías, la extensión de su validez a la capa del ente en cuyo dominio fuera descubierta y en la que su aparición es más clara y comprensible. También existe un traspaso auténticamente óntico de las categorías de un estrato al otro. Pero entonces ese traspaso no es arbitrario: está vinculado con muy determinadas relaciones entre los estratos. En última instancia, el caso es diferente para cada categoría o grupo estrecho de ellas. A primera vista no es posible decir si una categoría descubierta en determinado dominio se limita a esa región o si se extiende más allá de ella, hasta sus estratos vecinos. Es una cuestión que debe ser investigada en cada caso, lo cual significa que se tienen que analizar los estratos ontológicos adyacentes para saber si contienen o no las mismas categorías. Sólo así es posible oponerse con eficacia al error, desde antiguo arrai-

gado, de la trasgresión de límites y a la desfiguración de una imagen del mundo artificialmente simplificada.

Se advierte, pues, la necesidad de una nueva crítica, que también consistirá en una determinación de los límites de la "validez objetiva", como lo fuera la kantiana; y la validez que se ha de limitar también es en ella la de las categorías ya descubiertas. La diferencia sólo consiste en que los límites no pueden ser trazados en general para todas las categorías, sino que se deben determinar para cada una en particular, y en que los criterios para cumplir esa empresa no residen en las instancias del conocimiento, sino en las del ser. Lo propio de los estratos ontológicos y su mutua relación intercategorial deciden acerca del alcance de una categoría. Por consiguiente, la exigencia de la nueva crítica no es, de hecho —es decir, desde el punto de vista metódico—, gnoseológica, sino ontológica.

Para la estructura del mundo, semejante crítica significa el hallazgo de un criterio objetivo que permita relacionar la unicidad y la diversidad que rige en ella. Los sistemas metafísicos han concebido tal relación de modo en extremo estrecho. Puesto que la heterogeneidad de los estratos se les presentaba como algo opaco e irracional, cedían sin limitaciones a la necesidad racional de unidad y generalizaban, sin crítica, lo que habían podido captar en un dominio parcial. Tal es lo que ocurrió con el traslado del espíritu a los estratos inferiores, como con el de

la materia a los superiores; y, en las imágenes unilaterales del mundo, lo mismo acontece con los demás grados intermediarios. Hasta se podría afirmar que tal cosa sucedió con todas las metafísicas que han existido; pues, en efecto, los sistemas especulativos se dividen, casi sin excepción, en dos tipos: en metafísicas "desde arriba" y metafísicas "desde abajo". Mediante esa generalización, el mundo se tornaba inteligible, es decir, racional. Se le otorgaba validez general a lo descubierto y, puesto como fundamento, era posible deducir a partir de esa universalidad. Por eso la metafísica se transformó en sistema deductivo.

Pero tales sistemas deductivos le sustrajeron a la filosofía su firme suelo, propio de todo procedimiento científico. Todos tuvieron breve duración, pues cedieron a los primeros ataques de la crítica. El fundamento no podía sostenerse; se sometía las categorías generalizadas a una carga mucho mayor de lo que eran capaces de soportar. La nueva ontología tiende a excluir toda deductividad de ese tipo. Naturalmente, sólo podrá conseguirlo cuando también haya eliminado el supuesto de la posibilidad deductiva, es decir, el de partir de categorías generalizadas. El hecho de que su procedimiento sea analítico recibe, desde este punto de vista, un nuevo significado: lo que se debe inferir en primer término son las categorías mismas. Por tanto, el camino no marcha desde ellas, sino hacia ellas; y, en lo que se puede inducir de este modo, siempre queda un

residuo hipotético, que necesita encontrar su confirmación en lo dado.

La tendencia monista de la razón, que lleva a concebir el mundo entero como en sí mismo unitario y homogéneo, no se puede satisfacer, como es natural, de tal modo. ¿Pero el mundo real es tan homogéneo como lo desea la necesidad racional? ¿Es, en general, tan racional que la razón humana, en sus esfuerzos por comprenderlo, debiera confiar en sus necesidades? En tanto se crea que una Razón comparable a la humana, sólo que encumbrada a lo Absoluto, ha creado el mundo, semejante confianza, aunque osada, tendría pleno sentido. Con la desaparición de esta creencia pierde toda significación. La necesidad racional de unidad muéstrase ilusoria.

Por cierto que sería igualmente absurdo y arbitrario caer en el otro extremo y negarle al mundo todo carácter unitario. Para ello no hay, en absoluto, fundamento alguno. Tal como es, tiene su propio carácter de unidad; pero no salta a los ojos con tanta evidencia como la diversidad abarcada por ella. Y por supuesto, es diferente de la que la razón está inclinada a construir. No se la puede entender por analogía con objetos singulares y menos aun por un rechazo de la diversidad. Pues, cualquiera sea su constitución, tal carácter tiene que residir en la unidad que yace en la pluralidad misma. Por eso, el método más inadecuado que se pueda pensar para captarla es el de generalizar grupos de categorías

singulares. Tratándose de la búsqueda de la unidad del mundo, la heterogeneidad categorial de los estratos se tiene que conservar en toda circunstancia.

Es importante aclarar que la unidad puede consistir en algo absolutamente diferente de la homogeneidad de los fundamentos ontológicos. Luego, no necesita ser unidad de un principio o de un origen —tal como, por ejemplo, pensaba Plotino— ni de algunos principios. Puede consistir en la unidad de una estructura o en la de una ordenación general. Semejante unidad se concilia con la más vasta heterogeneidad; pero, naturalmente, no se la puede construir *a priori*. En general, no se la puede anticipar, es decir, enunciarla con anterioridad a la labor peculiar del análisis categorial, sino que procede de él.

Para este trabajo, las perspectivas de la ontología no son malas. Se diría que la elaboración de las categorías ontológicas conduce desde sus primeros pasos, sin que se lo advierta e involutariamente, a semejante imagen unitaria del mundo, por decirlo así, a su plan de construcción. En efecto, la mera concepción de que este mundo es un reino estratificado, en cuyas formas superiores se vuelven a hallar todos los estratos más bajos, significa, innegablemente, algo así como una ordenación legal del todo.

Si se quiere precisar con mayor rigor la especie particular de esta ordenación, se ofrece un camino.

Hay que tratar de proporcionar la relación de los estratos entre sí y, ante todo, la forma de su superposición; pues con la mera yuxtaposición de las capas se ha dicho todavía muy poco. Antes bien, corresponde saber si los estratos dependen entre sí, conocer en qué medida se establece tal dependencia y de qué especie es ésta. Si se logra mostrar una intercalación, es claro que se habrá captado algo del carácter unitario del mundo real.

Ahora bien: la relación entre las capas sólo se puede determinar por la de sus categorías. Aunque no se reflexione sobre ellas como tales, se las emplea, sin embargo, cuando se comparan entre sí dos estratos ontológicos vecinos. Justamente, la comparación pretende trazar los rasgos característicos y fundamentales de los dos estratos. Pero si se quiere apreciar la relación de la superposición misma, o también los límites de la autonomía de ambos estratos, no bastaría con esa reflexión en general, o sea referida a sus caracteres fundamentales. Es necesario captar dichos caracteres como tales, en sus notas esenciales, lo cual significa entrar en el análisis categorial de ambos estratos ontológicos.

De esta suerte, todos los hilos de la nueva ontología conducen a la teoría de las categorías. El tema de la crítica ampliada y la nueva posición de los límites de la cognoscibilidad en el campo objetivo de la ontología, es decir, la relación entre la homogeneidad y la heterogeneidad dentro de la diversidad del ente; la peculiaridad de los estratos ontoló-

gicos; las relaciones entre sus límites y condiciones; la estructura y unidad del mundo real, todo eso depende de las categorías del ser y de sus relaciones intercategoriales. Elaborarlas y, en lo posible, entenderlas como un todo conexo, está lejos de ser una tarea parcial de la ontología: al contrario, abarca la totalidad de su tema.

Capítulo VII

LA MODIFICACIÓN DE LAS CATEGORÍAS FUNDAMENTALES

No podemos ofrecer un análisis de las categorías mismas en el marco de un breve resumen. El análisis tiene que entrar en lo particular y, desde ese punto de vista, constituye una ciencia entera que, por lo demás, está hoy en sus comienzos. Principalmente hacia lo alto, es decir, en lo referente a los estratos superiores, apenas si alguna vez se han logrado resultados dignos de mención — prescindiendo de algunas reflexiones sobre cuestiones de principio que, ciertamente, son importantes; pero sólo poseen carácter programático.

Es verdad que la filosofía sistemática de todos los tiempos se ha ocupado de las categorías. En efecto, en todas sus formas tendió hacia principios universales y lo más fundamentales posibles. De este modo encontraba, la mayor parte de las veces, un patrimonio auténticamente categorial. Así es como la historia de la filosofía expone, en cierto sentido, una gran colección de ensayos por reducir el mundo a categorías. Pero no fueron ensayos realizados en virtud de las categorías mismas; por eso carecen de

rigor en las definiciones. Dentro de la diversidad de la experiencia filosófica, así como en la crítica que constantemente se introduce, reside cierto capital fundamental acumulado por el trabajo realizado. Por lo menos para una primera orientación, mucho es lo que se puede tomar de él. Y así es posible, en relación a este patrimonio histórico, y con el fin de alcanzar un acceso al examen sistemático, seleccionar ciertos ejemplos que el pensamiento actual también conoce suficientemente.

Si se parte del hecho de que los estratos ontológicos particulares tienen sus sistemas especiales de categorías, cuyos elementos no se pueden trasladar sin rigurosa investigación a otros estratos, encontraremos su confirmación, por lo menos parcialmente, en la historia del pensamiento. También en ella hallaremos prefigurada una serie de categorías fundamentales, es decir, comunes a todos los estratos. En cuanto categorías del mundo corporal, las más conocidas son el espacio y el tiempo, el proceso y el estado, la sustancialidad y la causalidad. Menos conocidos son el influjo mutuo de los procesos dentro de la simultaneidad (llamada por Kant interacción), así como la estructura y el equilibrio dinámico. De ellas se apartan claramente, en cuanto categorías de vida, las siguientes: la estructura orgánica, la capacidad de adaptación y la conformidad a fin, la asimilación, la autorregulación, la autorreconfiguración, la vida de la especie, la constancia específica y la variación. Estos dos grupos de categorías no se

interpenetran entre sí de modo continuo. Constituyen claramente dos estratos diferentes de categorías, correspondientes a los dos estratos ontológicos a los cuales pertenecen. En lo psíquico desempeñan un papel análogo las siguientes: el acto y el contenido, la conciencia y lo inconsciente, el placer y el displacer. Y en el reino del espíritu hallamos éstas: el pensamiento, el conocimiento, el querer, la libertad, la valoración, la personalidad. También pertenecen a dicha región las determinaciones fundamentales de la vida históricamente supraindividual del espíritu, más difíciles de captar e inexpresables mediante conceptos tradicionales.

Estos son ejemplos. Naturalmente no alcanzan a dar una imagen de los estratos. Pero evidencian dos cosas: 1º la unívoca coordinación entre los estratos categoriales y los ontológicos, y 2º la interna homogeneidad e interrelación de las categorías de cada estrato en particular. Es manifiesto que al hacer esta afirmación no pensamos que categorías singulares determinan especies particulares de casos reales, sino que todas las categorías de un estrato determinan juntas las otras y participan de todo lo particular. En la vida real del espíritu, por ejemplo, el pensamiento, el conocimiento, la voluntad y la valoración no se introducen separadamente, sino sólo en conjunto, aunque en los actos singulares estén sumamente matizados. El vínculo entre los estratos constituye una indisoluble unidad. De aquí se desprende como consecuencia la absoluta imposibilidad de

captar una categoría singular por sí misma, pues se la aislaría de un modo unilateral y se la desfiguraría. Tal es lo que han experimentado muchos ensayos filosóficos que partían de ese aislamiento. Lo que se lograba dependía de la amplitud de la base que se tomaba como punto de partida dentro de la totalidad del estrato ontológico.

En lo que se refiere al primer punto, es decir, a la coordinación de los estratos ontológicos y categoriales, no se ha dicho aún la última palabra. No sólo, como se ha adelantado antes, en muchas categorías existe también un traspaso a otros estratos, sino que en la serie estratificada de las categorías se encuentra una continuación dirigida "hacia abajo". Eso ocurre cuando no les corresponde ningún estrato ontológico señalable. Tal continuación está constituída por las categorías fundamentales. Y el puesto particular de ellas no contiene contradicción alguna, pues naturalmente poseen también un dominio ontológico al cual se extienden. No sólo existen en un estrato único del ser, sino en la serie estratificada entera. Son las categorías comunes a todos los estratos.

Desde más de un punto de vista, en estas categorías fundamentales reside una particular importancia. En primer lugar, de ellas depende la interrelación de los estratos ontológicos entre sí — y no por continuidad o adyacencia, sino desde dentro: por la homogeneidad de ciertos caracteres fundamentales y constantes. En ellas es posible captar el elemento de la homogeneidad a través de la diversidad en-

tera de los estratos. Y, al mismo tiempo, se puede asir algo del carácter unitario del mundo. Sin embargo, es posible señalar fácilmente el modo y las condiciones con que las categorías de un estrato se trasladan a otro, pues son las que atraviesan todos los estratos. Luego, también el problema de la crítica depende de su elaboración.

Consideradas en su contenido, en cambio, sólo presentan un *minimum* de determinaciones captables, lo cual se debe a la alta universalidad que poseen. Por eso sólo pueden ser concretamente aprehendidas cuando se las persigue a través de los estratos y se las investiga en todas sus modificaciones. A primera vista actúan como si fuesen evidentes; y, de hecho, casi todas nos son familiares en la vida, sólo que no les prestamos atención. Pero la reflexión filosófica comienza cuando descubre lo enigmático en lo manifiesto.

De esta especie son las siguientes categorías: unidad y diversidad, concordancia y conflicto, oposición y dimensión, discreción y continuidad, sustrato y relación, elemento y estructura. También pertenecen a ella estas otras: forma y materia, interno y externo, determinación y dependencia. Además se pueden añadir los contrarios cualitativos, tales como la identidad y la diversidad, la universalidad y la individualidad, así como las categorías de la modalidad: posibilidad, realidad, necesidad y sus eslabones negativamente opuestos.

Cada una de estas categorías atraviesa la serie

entera de los estratos y varía de uno al otro. La unidad del organismo difiere de la del cuerpo físico; la del proceso vital no es la del energético. Del mismo modo, y ascendiendo, son diferentes la unidad de la conciencia dentro del cambio de sus estados y contenidos; la unidad del ser personal del hombre, en la diversidad de sus actos y destinos; la unidad de un pueblo, de un Estado o cualquier otra estructura colectiva. A ella corresponde la modificación de la diversidad, pues no ocurre que con la unidad superior decrezca la diversidad. Al contrario: los estratos superiores, por ser más ricamente diferenciados, tienen un tipo más alto de unidad, la cual organiza una mayor y diversificada multiplicidad. Por eso la unidad es vencida en el todo de un modo menos completo que en las unidades inferiores.

De análoga manera se modifican los restantes pares de opuestos. La mayor parte de ellos adquieren intensidad en los estratos superiores. Tal es el caso, por ejemplo, de la oposición (no entendida como contradicción, que sólo existe en el pensamiento, sino como repugnancia real) y de las formas del acuerdo (armonía, compensación) que se le oponen. En el plano de los procesos físicos, la oposición sólo corresponde a las fuerzas que actúan en sentido contrario; y en cada forma relativamente estable (por ejemplo, en el átomo, en el sistema solar, etc.) mantienen una relación tal que se equilibran mutuamente: la simple legalidad de su modo de actuar es suficiente para ello. En el organismo no basta la

conformidad a la ley, pues no es suficiente para la conservación del equilibrio, sino que actúan toda clase de procesos opuestos entre sí (asimilación y desasimilación), y la compensación necesita una activa e intrínseca regulación, la cual no puede ser estabilizada *in infinitum*, puesto que encuentra sus límites en la vejez y muerte del individuo. El equilibrio se restaura, sin embargo, en un grado superior, pues a la mortalidad de los individuos se opone la reproducción (generación) de nuevas individualidades, de tal modo que la vida total de la especie va más allá del cambio sufrido por los individuos. Las formas más fuertes de la oposición se presentan en la vida espiritual. Las conocemos en el conflicto de los intereses, en la lucha social entre las clases, en la pretensión de poder de los pueblos, en los conflictos morales del individuo. Aquí ni la legalidad natural ni la regulación automática pueden proporcionar la armonía: el equilibrio reside en la libertad del hombre, que ha de hallar el *modus* de establecerlo.

De la misma manera, se pueden perseguir las categorías fundamentales a través de toda la serie de estratos. Y sólo tratándose de este tipo de consideración se llega a apreciar la plena importancia de su significación. Pues únicamente se puede obtener el contenido peculiar de esas categorías por la riqueza de las modificaciones. Mencionaremos algunos ejemplos de semejante modificación, con el fin de ampliar la imagen general. Todos ellos son, a

su modo, instructivos para la relación de los estratos.

El primero corresponde a la conocidísima oposición entre la forma y la materia. No se trata ahora de una materia absoluta, última, indisoluble, al modo del principio material de la más antigua metafísica, ni tampoco de un reino de formas de idéntica elevación, como el aristotélico. En cuanto categorías, la forma y la materia son rigurosamente relativas entre sí; de tal modo que toda forma puede ser, a su vez, materia de otra superior; y toda materia, la configuración de otra inferior. La serie así ofrecida es una progresiva elevación de las formas entre sí, que a su vez son materia de ulteriores supraconfiguraciones. Es por completo claro que la naturaleza se estructura según ese principio de la supraelevación. El átomo es materia de las moléculas, siendo ya una estructura configurada; la molécula es materia de la célula y ésta lo es del organismo multicelular. Semejante serie creciente de las formas no avanza sin impedimentos, es decir, no atraviesa toda la estructura estratificada del mundo real en línea recta. Al contrario: existen incisiones que interrumpen la supraconfiguración. Eso ocurre, por ejemplo, en el límite que separa lo orgánico de lo psíquico. Mientras el organismo incluye en su naturaleza los átomos y las moléculas, y con ellas construye una nueva configuración, la conciencia excluye las formas orgánicas de su seno y, por así decirlo, las deja por detrás de sí misma. La vida psíquica es, ciertamente, un todo configurado y una

forma superior; pero no "supraconfigura" el organismo o sus partes. Antes bien, con ella se inicia una nueva serie de formas, para las que la vida corpórea con las suyas y sus procesos materiales dejan de ser materia. Y en un grado supremo, en el límite que separa el ser psíquico del espiritual, ocurre lo mismo: los actos psíquicos no ingresan como material de construcción en los contenidos objetivamente espirituales, puesto que se desprenden de ellos para tener un modo de ser histórico y supraindividual.

Luego, por lo dicho se infiere que la enorme diversidad de las formas constitutivas del mundo no consta de una simple serie de supraconfiguraciones. Este hecho es sobremanera instructivo para el elemento de la heterogeneidad implícito en la unidad del mundo. Categorialmente se expresa en la circunstancia de que en las mencionadas secciones se introducen como materia, en lugar de las formas inferiores, sustratos de nueva índole. La categoría del sustrato —que no es meramente relativa, sino en absoluto algo último e indisoluble— suple, en cierto modo, a la de la materia.

El otro ejemplo de una peculiar modificación está constituído por el siguiente par de categorías: determinación y dependencia. Es cierto que sólo constituyen una relación única; pero en ella hay dos aspectos diferentes. Tal cosa se manifiesta por el hecho de que sabemos mucho más de la dependencia —y conocemos más diversas especies suyas— que de la determinación. Esta última constituye el mo-

mento activo y determinante, es decir, la intimidad oculta de la relación, mientras que la dependencia es el miembro que se le opone, y por aparecer en el fenómeno es también el más externo.

No se debe pensar precipitadamente que se trata de la relación causal. La causa y el efecto sólo constituyen una entre las muchas formas de la determinación. Antes bien, sería posible caracterizar la relación universal y fundamental por el *principium rationis sufficientis*, o sea por el principio según el cual nada acontece en el mundo sin que tenga su fundamento en algo diferente. Esta relación existe también en el reino del pensar (como fundamento del conocimiento) y en las relaciones matemáticas (conocida, por ejemplo, en el procedimiento demostrativo de Euclides); pero en ninguno de los dos casos se trata, en absoluto, de una relación causal. La ley universal de la determinación sólo afirma, en efecto, que jamás existe en el mundo algo ónticamente contingente; todo depende de condiciones, y lo que ocurre sólo acontece cuando éstas se realizan. Pero cuando todas las condiciones están cumplidas forman la razón suficiente del hecho y el acontecimiento no puede dejar de producirse.

Ahora bien, la modificación de la determinación y la dependencia dentro de los estratos tiene, desde el punto de vista ontológico, central importancia, pues en cada plano la relación fundamental adquiere nueva forma; y las formas particulares, o tipos de conexiones determinantes, constituyen siempre los

elementos más importantes de los estratos categoriales. En el más bajo, lo posterior depende de lo anterior y esa dependencia coincide exactamente con el flujo temporal. Por eso cada fase del proceso es al unísono efecto de causas antecedentes y causa de posteriores efectos. La cadena de dichas fases constituye la llamada serie causal, que sistemáticamente se prolonga sin principio ni fin: por esa razón desemboca en la antinomia del "primer eslabón".

Junto a la causalidad surge, en el mismo plano de los estratos, la acción recíproca de lo simultáneo. Significa que las series causales no se suceden con independencia, sino en mutua interrelación transversal. El proceso singular, en el curso de los acontecimientos, se resume en la unidad del proceso total, en el que siempre la acción parcial está condicionada, dentro de la fase entera, por todos los factores de la correspondiente incisión transversal.

En el grado más alto, en lo orgánico, se añade una nueva forma de determinación. Se manifiesta en la finalidad de las funciones particulares, en la autorregulación del todo, en la autorreconfiguración del individuo, cuyo curso está guiado por un sistema de disposiciones. El acontecer parcial está determinado, pues, por el todo. No conocemos la interior estructura de tal determinación. La peculiaridad del *nexus organicus* es, a veces, incognoscible: por eso el ensayo de entenderlo como causalidad compleja o como actividad teleológica se ha mostrado erróneo.

Igualmente desconocida es la interior esencia de

la forma de la determinación correspondiente a los actos psíquicos? También en este caso todo se ha querido reducir a la causalidad; pero ella no basta. Es cierto que en el nacimiento y muerte de los actos existe causación; pero ya la peculiaridad de las reacciones psíquicas más simples no se agota en eso; y menos aun las tendencias propias y espontáneas de la vida anímica. Sólo conocemos la presencia de una particular especie de dependencia; pero no podemos exhibir la forma de su correspondiente determinación.

En el plano del ser espiritual, nuestro saber está mejor informado. Aquí, por lo menos, conocemos con rigor una forma de determinación, la final, que abarca la totalidad del reino de la actividad consciente, incluyendo el querer y obrar éticos. El nexo final no es la simple inversión del causal. Su estructura es considerablemente más complicada. Se la puede dividir en tres fases: la presentación del fin, la elección de los medios y su realización mediante éstos. Las dos primeras fases se desarrollan en la conciencia; la tercera es un proceso real que sucede en el mundo externo. El eslabón intermediario es el propiamente característico, pues la elección de los medios retorna desde el fin concebido al primer eslabón, con lo cual comienza la realización. Esta determinación regresiva de los medios hace que el proceso teleológico se determine desde su término (el fin).

En la vida espiritual surgen otras formas de de-

terminación. Una de ellas es la del valor. Los valores no determinan necesariamente a la voluntad, sino que sólo se le presentan como exigencias. La voluntad no está forzada a seguirlos; pero, como tales, no los puede suprimir. Complementaria de ésta hay otra forma ulterior de determinación: la autodeterminación del querer, en virtud de la cual se decide en pro o en contra de una exigencia. Estamos habituados a entenderla como libre arbitrio, concebido como la condición que posibilita en el ser humano la existencia de la responsabilidad y la capacidad de rendir cuenta de los propios actos. Pero la mayor parte de las veces, en la vida vinculamos la libertad con la idea de indeterminabilidad; y de ese modo parecería ser la indecisión frente a una alternativa. Pero en modo alguno eso basta para explicar el problema ético del querer y la acción. La voluntad libre no es la indecisa, sino, precisamente, la "que decide". Hay en ella un momento positivo y determinante, que es el principal. Lo que ontológicamente se oculta en el llamado libre arbitrio es nada menos que la nueva forma peculiar y única de una determinación que, por supuesto, es más alta. Y el gran problema de la libertad de la voluntad —que las teorías y los puntos de partida sistemáticos no han resuelto— no consiste en saber si al querer le está abierto un margen libre de determinación, sino en esta otra cuestión, por completo diferente: ¿cómo la peculiar determinación puede coexistir, en la voluntad, con los tipos inferiores de la determinación?

Capítulo VIII

LAS LEYES QUE RIGEN LOS ESTRATOS DEL MUNDO REAL

Los ejemplos aportados sólo pueden ofrecer indicaciones. Según ellos, siempre se puede tener una idea aproximada y suficiente del papel que las categorías fundamentales desempeñan en la estructura del mundo. La primera impresión, según la cual se trataría de algo de por sí evidente, se desvanece rápidamente tan pronto como se penetra en la inmensa diversidad de sus transformaciones y se descubre que en la serie estratificada del ente su papel es, al mismo tiempo, vinculador y diferenciador, y que, por tanto, determinan simultáneamente la unidad y la interrelación del todo y la heterogeneidad de los diferentes planos.

Pero además se advierte en ellas que la interrelación de los estratos ontológicos se apoya esencialmente en una intrínseca penetración de categorías más elementales en el dominio de estructuras superiores. Del mismo modo es posible ver que esta penetración interna está vinculada con su constante modificación. Todas esas categorías elementales reciben, en virtud de su retorno desde un estrato al

otro, algo de la peculiaridad de dicho estrato. Este hecho se entiende muy bien, puesto que cada estrato ontológico tiene su propio sistema de categorías, cuyos eslabones están en rigurosa relación mutua. Las categorías de un estrato no determinan su *concretum* cada una por sí misma, sino sólo en común. En cuanto la categoría elemental penetra en este vínculo que determina el conjunto de las categorías estratificadas, adopta su carácter colectivo y se modifica de acuerdo con él. En una región del ser en la que reina la asimilación, la autorregulación, autorreconfiguración y la adaptación, las formas de la unidad, las especies de las oposiciones, de la armonía, de la continuidad y de la determinación no pueden ser las mismas que se hallan en las regiones dominadas por el proceso y el estado, la sustancia y la legalidad matemática. La peculiaridad del estrato tiñe el elemento que lo atraviesa.

Pero, si es así, a los elementos penetrantes se les tendrá que oponer realmente, dentro de cada estrato en particular, un factor de autonomía. Y si se quiere captar la relación que existe entre los estratos de un modo suficiente, será preciso determinar ese otro factor con idéntica generalidad y habrá que mostrar —con ejemplos tomados de las categorías de cada estrato— cómo acontece la penetración de aquellos elementos. También para este punto la modificación de las categorías fundamentales ofrece abundante material. En la serie ascendente de las unidades y de los tipos de diversidad que crece en correspon-

dencia con ellas, se advierte claramente cómo entre un grado y otro emerge algo por completo nuevo, un *novum* categorial que sobrepasa al del tipo inferior. En la serie de los tipos de determinación es particularmente palpable el modo según el cual los superiores jamás se agotan en los inferiores. La función prospectiva del sistema de disposición, dentro del proceso de la evolución orgánica, no se agota en la relación causal. La posición del fin y la elección regresiva de los medios, en el obrar teleológicamente consciente, constituye otro *novum* frente a esas dos formas de determinación, y así sucesivamente, hasta la autodeterminación de la voluntad. En la serie de las formas que se van superponiendo tal circunstancia es patente del modo más claro posible en el hecho que ellas se "supraconfiguran" entre sí, y cuando la supraconfiguración fracasa se "supraconstruyen". La aparición del tipo formal superior, frente al cual el inferior llega a ser materia o se sumerge en lo interior de un mero fundamento sustentador, es precisamente la emergencia del *novum*.

La relación de las categorías, propias de cada estrato, muestra la misma imagen aun más claramente. La autorregulación y autorreconfiguración exponen —comparadas al proceso físico y a su legalidad matemático-cuantitativa— un innegable *novum*. El acto y el contenido de la vida psíquica son, frente al proceso orgánico, una novedad; y, a su vez, comparados a ellos, los contenidos que existen separados

de los actos psíquicos de los individuos y que la tradición histórica trasmite, es decir, los pertenecientes a la vida colectiva del espíritu, tales como el lenguaje, el saber, el derecho, la moral, etc., constituyen un *novum*.

Sobre la base de tal orientación, la relación de contenido existente entre las capas se puede resumir sin dificultades en algunos puntos principales. Puesto que tratamos aquí de lo esencial de los estratos ontológicos, las mismas leyes dependerán de las categorías; y, en primer lugar, serán leyes de la estratificación categorial. Pero dado que las categorías no tienen existencia separada, fuera del *concretum*, sus leyes se referirán con la mayor univocidad a la relación entre los estratos ontológicos mismos.

1. En toda superposición de los estratos ontológicos siempre existen categorías del estrato inferior que retornan en el más alto; pero nunca habrá categorías propias del estrato superior que se repitan en el inferior. El traspaso de las categorías desde un estrato al otro siempre ocurre hacia arriba, nunca hacia abajo.

2. El retorno de las categorías es, en todos los casos, limitado. No rige para todas las categorías del estrato inferior y no se extienden simplemente a todos los superiores. A determinada altura del estrato el retorno cesa.

3. Al trascender a estratos superiores, las categorías que se repiten, se modifican. Son supraconfiguradas por el carácter del estrato más alto. Lo que

permanece invariable sólo es un momento categorial fundamental.

4. El retorno de las categorías inferiores nunca constituye lo peculiar del estrato superior, que siempre se apoya sobre el añadido de un *novum* categorial independiente de aquel retorno, puesto que consiste en el surgimiento de categorías de especie nueva. La modificación de los elementos que se repiten descansa de antemano en la emergencia del *novum*.

5. La serie ascendente de las formas ontológicas no constituye continuidad alguna. Puesto que en secciones determinadas de la serie el *novum* categorial afecta al mismo tiempo muchas categorías, los estratos ontológicos se separan unívocamente unos de otros. Tal separabilidad es el fenómeno característico de las distancias existentes entre los estratos y de su ordenación jerárquica.

En el examen crítico que acabamos de realizar hemos mostrado que, en general, las categorías no son susceptibles de ser trasladadas de un estrato a otro, lo cual no significa, sin embargo, que no existan algunas comunes a muchos estratos. Precisamente, el puesto particular que ocupan las categorías fundamentales se debe a que se extienden a todos los estratos. Algo semejante ocurre para numerosas categorías de determinadas capas, aunque no para todas. Generalmente no es posible decir cómo debe estar constituída una categoría para tras-

cender a los demás estratos. Lo único que se puede expresar en forma de regla es lo dicho por la ley del retorno: sólo hay trascendencia "hacia arriba", no "hacia abajo". Luego, la penetración en los otros estratos es unilateral e irreversible. Sólo las categorías inferiores penetran en los estratos superiores, y no las superiores en los inferiores.

Por eso el tiempo, el proceso, la causalidad, penetran en todos los estratos superiores. La vida orgánica es un proceso que transcurre temporalmente, y para ella rige asimismo la causación del estado posterior por el anterior. Pero también conviene lo mismo al reino de los procesos psíquicos; y hasta la vida espiritual, con su historicidad, se desenvuelve en el mismo tiempo real. Es un proceso total, en el que cada fase particular tiene sus consecuencias causales. Pero tal cosa no rige, en modo alguno, para todas las categorías del mundo físico-material. La legalidad matemática y la sustancialidad penetran, por cierto, en el reino de lo orgánico; pero en él desempeñan un papel subordinado. El organismo tiene otras leyes, y su conservación —cuando la obtiene— no se apoya en la inercia (ni de la materia ni de la energía), sino en una activa autorrenovación. Aquí es más importante el puesto de la espacialidad: no penetra, como la temporalidad, hasta lo psíquico y espiritual, sino que se suspende en el límite que separa lo orgánico de lo anímico.

Tal es lo que afirma la segunda ley: a determinada altura del estrato, el retorno se interrumpe.

Las categorías del espacio nos proporcionan el ejemplo característico. Estamos habituados a considerar el espacio y el tiempo como momentos fundamentales del mundo real, equiparados entre sí, lo cual es ontológicamente erróneo. Desde el punto de vista ontológico, el tiempo tiene un poder categorial mucho mayor. Penetra hasta en el estrato más alto: también el espíritu vivo (tanto el personal como el histórico-objetivo) sólo existe en forma de devenir. Tiene su nacimiento, duración y decadencia. El espacio, en cambio, es propio de los dos estratos inferiores. Ya la conciencia, hasta en sus grados ínfimos, es por completo inespacial.

Semejante diversidad en el comportamiento de las categorías singulares hace que el retorno no sea ley universal alguna. Se limita a un número determinado de categorías, aunque no por eso domine una completa irregularidad. Pues, a partir de la serie estratificada, se puede mostrar que hay determinado plano en que se suspende la penetración de un grupo entero de categorías. Tal plano está justamente en el límite que separa lo orgánico de lo psíquico. Lo que aquí ocurre es diferente de lo que pasaba con el límite inferior que separa la naturaleza inanimada del organismo. Todas las categorías de lo inorgánico penetran en el reino de lo orgánico, aunque muchas de ellas sólo desempeñen en él un papel completamente subordinado. El fundamento para que sea así se debe a que el organismo incluye como parte integral la trama dinámica de

un orden de magnitud determinada y la supraconfigura en virtud de su propia estructura superior. Con ella acepta simultáneamente sus categorías. Puede supraconfigurar con el mismo espacio y la misma procesalidad. Si no fuese espacial y material como ellas, si como éstas no tuviese una trama procesal, no podría incluirlas.

Esta relación de supraconfiguración no es decisiva para todas las distancias existentes entre los estratos. La vida psíquica no es, en modo alguno, supraconfiguración de la corporal. No admite en sí los procesos orgánicos, no los hace parte integrante de ella. Cierto es que está soportada por esos procesos y experimenta su influencia; pero los deja por detrás y debajo de sí. Existe, en verdad, una conciencia de la asimilación o del crecimiento; pero sólo en el sentido con que existe una conciencia de las cosas y procesos materiales: éstos son objetos de la conciencia y permanecen fuera de ella y, por tanto, no ingresan en su consistencia, ni como acto ni como contenido.

Todo esto indica que el acto y el contenido son de especie categorial diferente. No tienen en sí la espacialidad ni la materialidad ni, en general, la sustancialidad. El "mundo interno" que se construye sobre esos elementos —el mundo de las vivencias, sentimientos, pensamientos, etc.— es una región del ser que se eleva "por encima" de la trama orgánica; pero sólo se apoya "sobre" ella, como sobre su base ontológica, sin construirse "con" ella, es decir, sin

tomarla como materia. A diferencia de la relación de supraconfiguración, este tipo de superposición podría llamarse relación de supraconstrucción.

Ahora se confirma lo que ya antes había sido patente. La estructura del mundo real no es la de una serie homogénea de supraconfiguraciones; no se la puede exponer únicamente por la relación relativizada de las categorías fundamentales de forma y materia. Todas las teorías que así lo intentan tienen que negar el límite diferencial entre lo psíquico y lo físico. El tipo de unidad del mundo no es tan simple. En este punto son infundadas todas las preocupaciones metafísicas de que la ontología, con su ley del retorno, podría allanar la irreductible peculiaridad del ser psíquico y espiritual, representando de este modo un encubierto materialismo. Igualmente infundado es el temor contrario, de que dejaría lo heterogéneo en el aire, sin ataduras y sin miramientos por su unidad. A la nueva ontología le concierne precisamente elaborar con prudencia y cuidado la relación entre la homogeneidad y la heterogeneidad dentro de la diversidad de los estratos ontológicos, sin dejarse cegar por los prejuicios de una u otra especie.

En resumen, las tres primeras leyes expresan lo siguiente. El retorno sólo existe en medida limitada y no sin modificación de su contenido categorial. Los límites visibles del retorno —es decir, los que se pueden mostrar inmediatamente en los fenómenos mismos— residen allí donde fracasa la supracon-

figuración y es reemplazada por la relación de supraconstrucción. El límite que diferencia lo orgánico de lo psíquico proporciona el ejemplo más patente. Hacia arriba hay un segundo límite diferencial de especie análoga, no agotado por la supraconfiguración. Se introduce en el reino del espíritu y separa el personal del objetivo. En efecto, la vida histórica del espíritu objetivo no se construye con la realización de actos psíquicos, sino que se "apoya" en ellos, como sobre un fundamento ontológico. El lenguaje, el derecho, las costumbres, la moral y la ciencia no se agotan en la conciencia. El individuo los recibe de la esfera espiritual colectiva, en la cual se desenvuelve, y las sigue trasmitiendo. Colabora, por su parte, con el proceso histórico común; pero no crea su propio lenguaje, moral o ciencia. Además, este mundo espiritual no es la forma del contenido propio de una conciencia suprapersonal, como muchas teorías metafísicas lo han admitido. La conciencia sólo existe en el individuo; pero ésta no es adecuada a la conciencia del espíritu objetivo. Los individuos, fuera de su comunidad de estirpe orgánica, también están vinculados entre sí por el mundo espiritual que les es común. Cada hombre tiene su vida psíquica inalienable, es decir, por sí mismo: ningún otro podría cumplir sus actos por él; nadie podría soportar por él sus sufrimientos. La conciencia divide, el espíritu une.

Pero al mismo tiempo se advierte que la cesación del retorno de ciertas categorías en determinado

límite de los estratos no es suficiente para entender plenamente esta relación. Lo en verdad afirmativo de la esencia de un estrato ontológico superior no consiste en la mera cesación del inferior, sino en la aparición de nuevas categorías superiores. Tal es lo que expresa la cuarta ley de la estratificación, la del *novum*. Los elementos que penetran "desde abajo" en el estrato no bastan a su peculiaridad. Sólo constituyen su condición previa; lo esencial depende de sus propias categorías, de aquellas por las cuales se diferencia del estrato ontológico inferior.

Tal *novum* es, en lo orgánico, la asimilación autónoma —un proceso de construcción que hace juego con otro de destrucción—, la activa configuración, la autorregulación, la continuidad de la vida a través de la muerte del individuo mediante la generación y la herencia. Frente a semejante forma de subsistencia, la sustancia material y el proceso físico son, en efecto, momentos subordinados. Y aun el nexo causal, por esencial que su imperio sea en los procesos vitales, no puede constituir lo peculiar del proceso morfogenético, puesto que la determinación orgánica lo supraconfigura desde el sistema de las disposiciones. Esto rige para todas las formas y grados del proceso que se construye con autonomía, desde la simple asimilación de la sustancia incorporada, hasta las reacciones teleológicas y los fenómenos de adaptación.

Las leyes del retorno y del *novum* constituyen jun-

tas el tipo formal de la estratificación categorial. Tomadas aisladamente siguen siendo unilaterales. Cada una de ellas expresa un aspecto de la relación entre los estratos: del retorno depende la conexión; del *novum*, la diversidad de los estratos. También la modificación de las categorías inferiores que se repiten es función del *novum* del estrato superior. Inclusive el hecho de que los estratos ontológicos se destaquen unos de otros y que exista una gradación del ente —en la que aparecen manifiestas las distancias entre los estratos— depende en absoluto de la emergencia de nuevos grupos de categorías. Sin la aparición del *novum* tendríamos en la estructura del mundo real un solo y gran continuo de formas, y toda diferencia jerárquica del ser sería de complejidad. No habría margen alguno para lo radicalmente diverso.

De este modo, otra luz ilumina la interrupción de la relación de supraconfiguración, que se presenta en las distancias que separan los estratos superiores. El retorno de las categorías más bajas pasa ahora al foro —por cierto no se interrumpe totalmente, sino que se limita a pocas partes elementales— y un *novum* rico, consistente en muchas categorías de jerarquía superior, ocupa el puesto de las categorías inferiores, que quedan atrás. Al parecer, pues, en las distancias de los estratos, el predominio del retorno y el del *novum* se excluyen mutuamente. Es manifiesto que las más diferenciadas entre las categorías del estrato inferior no podrían penetrar en el superior, si tal irrupción introdujese nuevas categorías;

de las más simples, en cambio, siempre penetran muchas y, sobre todo las fundamentales, lo hacen sin trabas.

Quizá sea más preciso expresar esta relación de modo inverso: un grupo grande de nuevas categorías sólo encuentra espacio en una posición determinada de la jerarquía ontológica, cuando otro grupo, igualmente extenso, de categorías inferiores "cesa" y, por así decirlo, pierde su poder configurador. Pero ambos modos de pensar esa cuestión no son sino imágenes: los elementos de una dinámica categorial que permitiesen optar por uno u otro, nos faltan a veces por completo. Sólo se puede afirmar, sin riesgo, que la emergencia de la relación de supraconstrucción en la serie estratificada significa una clara quiebra del retorno y la introducción, igualmente extensa, de un *novum* categorial. Las categorías especiales más diferenciadas de un estrato superior no pueden, como es manifiesto, coexistir con las de otro inferior del mismo tipo.

En armonía con lo dicho está el hecho de que, fuera de las categorías fundamentales, sólo algunos pocos miembros de la capa categorial más baja (tiempo, proceso, causación) penetran sin impedimento a través de todos los estratos ontológicos. Y lo mismo está de acuerdo con la circunstancia de que en toda la serie de los estratos sólo existe propiamente una relación única de supraconfiguración, en sentido estricto: se halla en la distancia entre los estratos más bajos, es decir, donde el mundo orgá-

nico se eleva sobre el inorgánico. Aquí las categorías del estrato inferior están todavía poco diferenciadas y se limitan claramente por el *novum* categorial del estrato superior. Quizá así se podría explicar por qué, justamente sobre este plano del ser, una consistencia cada vez más rica de nuevas formas y legalidades se presenta asociada con el inventario entero de las inferiores. En efecto, si también éstas aparecieran en posición subalterna con respecto a aquéllas, todas penetrarían en el reino de lo viviente y ninguna quedaría atrás.

Capítulo IX

DEPENDENCIA Y AUTONOMÍA EN LA JERARQUÍA DE LOS ESTRATOS

Las leyes de la estratificación implican el rechazo de muy antiguos y arraigados prejuicios. El conflicto de los extremos, es decir, si el mundo está dirigido por el espíritu o la materia, queda resuelto con esas leyes: el mundo no puede ser dirigido desde arriba ni desde abajo, porque en cada estrato hay un *novum* categorial. Pero, por otra parte, tampoco se puede agotar dualísticamente, o sea, por el conflicto de determinaciones opuestas, porque existe una penetración de ciertos momentos fundamentales que llegan hasta la esfera del espíritu; y, además, porque los estratos intermediarios son dominios ontológicos de propio poderío, que no se añaden sin más al contraste esquemáticamente generalizado de esos extremos.

Pero lo que de estas leyes no se puede inferir simplemente es la rigurosa relación existente entre la autonomía y la dependencia dentro de la serie de los estratos. Para ello se necesitan otras leyes, apoyadas, por cierto, sobre las de la estratificación, aunque no se agoten en ellas.

Quizá si toda la superposición de los estratos ontológicos tuviera el carácter de la supraconfiguración, las leyes de la dependencia se podrían reducir, sin residuo, a las de la estratificación. En ese caso, todas las categorías inferiores, cualquiera fuese la distancia entre los estratos, tendrían que penetrar en el superior. Sin embargo, como lo hemos mostrado, eso no excluye en manera alguna la aparición de un *novum*: sólo limita la riqueza de las nuevas categorías. El ente de jerarquía más baja llega a ser materia del superior; es decir, su trama se convierte en ingrediente de estructuras más altas, y sus leyes en partes elementales de una legalidad superior. En un mundo así construído, la dependencia y la autonomía de los estratos más altos siempre podrán coexistir. Pero la primera —que por cierto es "desde abajo"— tendría que tener preponderancia.

Pero esa no es la constitución del mundo en que vivimos, aunque la imagen bosquejada se le aproxima en ciertos caracteres. En él los estratos superiores dependen siempre de los inferiores; pero esa dependencia no se apoya en una permanente supraconfiguración —el espíritu no supraconfigura átomos ni la conciencia células— y, además, no todas las categorías de jerarquía inferior son portadoras de dependencia. La relación de supraconstrucción se intercala y limita considerablemente la dependencia de los estratos superiores.

Pero la limitación sólo se refiere a una determinada especie de dependencia, que podría llamarse de

contenido o estructural. Aun existe otra: la dependencia según la existencia. Su naturaleza es visible en ciertas cuestiones que, desde antiguo, han ocupado la metafísica: ¿existe una vida anímica sin vida orgánica? ¿Existe ésta sin la naturaleza física, es decir, cósmica? ¿Existe el espíritu sin una conciencia que lo soporte y, de modo mediato, sin un portador material y un mundo físico?

Por frecuente que haya sido el trato de la metafísica especulativa con semejantes posibilidades, si nos atenemos con rigor a los límites de nuestra experiencia, habrá que rechazarlas. En efecto, sólo conocemos la vida espiritual en tanto está soportada y ligada a la conciencia de individuos vivientes; y aunque no se agote en ella, sino que como espíritu objetivo trascienda sus límites, con todo seguirá ligada a sus correspondientes portadores. Sin embargo, sólo se apoya en ellos, pues cuando éstos sucumben continuará viviendo soportada por otros individuos. Tampoco, por otra parte, conocemos ninguna conciencia desprovista de portador orgánico y ninguna vida orgánica desprovista de un preciso sector de la naturaleza inorgánica, que le proporciona luz, aire, agua y muy diversas sustancias nutritivas. No se trata de una mera cuestión de experiencia, pues tan pronto como se ha entendido qué es la asimilación propiamente dicha, se advierte que está ligada necesariamente a esas condiciones físicas. Si nos hemos enterado cómo la conciencia primitiva está incluída en la trama del ciclo de las funciones orgá-

nicas y de qué modo se desarrolla sirviéndolas, sabremos que no puede existir como conciencia flotante y en virtud de sí misma, sino en la vida corporal altamente desplegada.

Ahora bien, es palpable que esta relación del apoyarse y el estar soportado es universal; no depende de categorías singulares, y por eso no encuentra límite alguno en las relaciones de supraconstrucción. Como es patente, existen dos clases de dependencia del ser superior con respecto al inferior. Una tiene la forma de la función-materia y culmina en la relación de supraconfiguración; la otra es la relación entre el acto de soportar y el ser soportado, y abarca también las relaciones de supraconstrucción. Su forma es la del fundamento-función. La dependencia consiste en el apoyarse. Por supuesto, ambas relaciones de dependencia no contradicen de manera alguna la autonomía de la forma superior. La diferencia está en que el fundamento-función es más general en la estructura del mundo.

Es preciso atenerse a ella cuando se pretende elaborar la legalidad categorial de dependencia. El predominio de las categorías inferiores no se agota en el hecho de procurar materia a las más altas, pues eso sólo lo hacen parcialmente. Agréguese que además las categorías inferiores determinan los fundamentos del ser de diferente modo y con independencia de su penetración en el estrato superior. Esto es en extremo patente para las formas superiores, es decir, para el hombre, la comunidad, la historia:

ellas mismas son formas estratificadas; y en tal estratificación la vida orgánica está soportada por fuerzas físicas; la conciencia, por el organismo; el espíritu, por la conciencia, del mismo modo como ocurre con las formas del mundo entero.

Es posible ofrecer un sumario de las leyes de la dependencia, sobre la base de la presente orientación.

1. La dependencia categorial domina desde las categorías inferiores a las superiores; no a la inversa. Las inferiores son, por consiguiente, las "más fuertes", desde el punto de vista de la determinación. La fuerza y la altura de las categorías están, dentro de la serie estratificada, en relación inversa.

2. Las categorías de un estrato inferior constituyen el fundamento ontológico del superior y son indiferentes con respecto a éste. Es cierto que toleran la supraconfiguración y la supraconstrucción; pero no las fomentan. El estrato ontológico superior no puede existir sin el inferior; pero éste puede ser sin aquél.

3. Las categorías inferiores sólo determinan el estrato ontológico superior como "materia" o fundamento de su ser. Por tanto, únicamente limitan el margen de las categorías superiores, sin determinar su superioridad ni su peculiaridad.

4. El *novum* del estrato categorial superior es por completo "libre" frente al inferior. A pesar de toda su dependencia, afirma su autonomía. La estructura de lo más alto, así superpuesto, no tiene espacio

libre alguno en lo inferior; pero sí lo posee "por encima" de él.

La primera y la cuarta de estas leyes de la dependencia —la de la fuerza y la de la libertad— se comportan entre sí de un modo análogo a la ley del retorno y del *novum*, dentro de las leyes de la estratificación. La autonomía del estrato superior, en su relación con el inferior, es una función de las categorías superiores, que se introducen en ella. Pero la "libertad" significa, en las últimas, algo diferente: que "por encima" del estrato ontológico inferior hay un ilimitado espacio libre para formaciones más altas de nueva índole que, por el contenido, se superponen. Eso no es, en absoluto, algo evidente. Es presumible que con un retorno total de todas las categorías inferiores no podría ocurrir. Pero no todas se repiten en los estratos superiores: las relaciones de supraconstrucción se cuidan de que una parte de ellas queden excluídas.

El "ser más fuerte" de las categorías inferiores no sólo depende del retorno, ni tampoco coincide con él por su extensión. También las categorías del estrato ontológico inferior que no penetran aventajan al superior por su fuerza. Ninguna supraconfiguración puede menoscabar el ámbito de su validez, y las configuraciones ontológicas más altas se mueven en los límites de lo que su fundamento posibilita. En efecto, éste es el estrato ontológico inferior entero, siempre que no sea supraconfigurado, es decir, que ingrese como materia en la formación más alta. Tam-

bién la vida psíquica depende del organismo y, mediatamente, de la naturaleza inanimada, aunque en sí misma no admita su estructura espacio-temporal. El espíritu depende de toda la escala de los estratos inferiores. La relación que mantiene con ellos es la de un apoyarse y ser soportado. Si se destruye el cuerpo, la conciencia se extingue y, con ella, el espíritu personal. Si un pueblo muere, también su espíritu colectivo, históricamente objetivo, sucumbe con él. En la persona individual, tanto como en la comunidad humana, todo florecimiento espiritual tiene una existencia soportada. Pero, cuando la flor muere, los estratos que la soportan no tienen que sucumbir necesariamente.

En este sentido, sin supraconfiguración, es decir, por la mera relación del soportar y ser soportado, la dependencia óntica es, en absoluto, unilateral e irreversible. Tal es lo que expresa del modo más enérgico la segunda ley de la dependencia, la de la autonomía del estrato (o la de la "indiferencia"). El hecho de que en la relación de superposición de dos estratos el inferior constituye el fundamento que soporta el superior, se ha de ver directa y manifiestamente en los fenómenos. En verdad, cada vez que se ha atendido de algún modo al lugar y manera de presentarse las relaciones de los estratos, fué un hecho siempre reconocido. Pero la mayor parte de las veces se le asoció la idea de que el estrato inferior estaba interesado en el superior, por ser su fundamento. Tácitamente, pues, se hacía de la relación

de soporte una relación de medio a fin, entendiéndose el estrato ontológico inferior como existente en virtud del superior. En pocas palabras: se le atribuía el "destino" de soportar el más alto. En el caso del hombre, por ejemplo, su cuerpo sería algo que está allí en virtud del alma; las condiciones de la vida física, en virtud del cuerpo; y todo esto existiría en virtud del espíritu. Pero de hecho se tergiversa así la dependencia de los estratos; pues en la relación teleológica los medios existen por el fin y, desde el punto de vista de la determinación, dependen de él.

Toda teleología de las formas —representada en numerosos sistemas desde Aristóteles a Hegel— comete el error de invertir la ley de la fuerza, puesto que las categorías superiores son consideradas como las más fuertes. Tal circunstancia corresponde a una determinada y deseada imagen que el hombre, en todo tiempo, ha tenido gusto en forjarse; pues, con ella, y en virtud de ser una naturaleza espiritual, podía tenerse por fin y corona del mundo. Pero con eso no sólo entiende mal el cosmos, sino también su propia esencia y, en verdad, no siempre para su ventaja. En efecto, su tarea es ponerse de acuerdo con un mundo no interesado en él, tarea más grande y más digna de su poder de autodeterminación.

Ahora bien, la "ley de la indiferencia" pone en fuga tales ideas, y no sólo por razones antropológicas, sino también ontológicas. Según dicha ley, el estrato ontológico inferior es fundamento del superior; pero no "consiste" en este ser fundamento, es

decir, no se agota con ello. Antes bien, existe por sí solo, sin el estrato superior. Es indiferente, por su comportamiento, a su existencia o no existencia; por tanto, en ningún caso está interesado en él. No está ligado al estrato superior, y eso es lo decisivo; pues éste, por su parte, está muy ligado a él y sólo existe en virtud de su soporte. Tal cosa corresponde a la dirección irreversible de la dependencia categorial, que significa que el ser superior siempre depende del inferior.

El significado de esta indiferencia está, pues, en la autonomía del estrato inferior frente a todos los superiores. La suya es una total independencia (no meramente parcial). Tal es lo que conocemos por toda experiencia, inclusive por la científica. La naturaleza inorgánica existe con plena indiferencia con respecto a la aparición de la vida en ella. Lo inanimado constituye una inmensa estructura cósmica, en la cual las condiciones en que puede existir el ser vivo son de extrema rareza y sólo se dan en pequeños espacios. Y tampoco estos estados, particulares y cósmicamente esporádicos, necesitan de los seres vivos. De modo análogo, el mundo de la vida existe en innumerables especies inferiores sin conciencia; y ésta, por su parte, en la época temprana del género humano, ha existido, durante períodos geológicos enteros, sin el lujo del espíritu.

La presente reflexión es tan simple que, en realidad, ni habría que mencionarla. Pero, aunque parezca extraño, los sistemas filosóficos la han ignora-

do tantas veces —y aun hoy la contravienen muchas admiradas teorías— que es necesario formularla con todo cuidado, como ley categorial. De ese modo, la ley de la "fuerza" adquiere toda su importancia, mostrándose como la "ley categorial fundamental". Constituye la base interior de la indiferencia del estrato y es más fundamental que la ley del retorno, pues tiene mayor generalidad y carece de límites en su extensión. Tampoco limita la de la libertad: sólo expone el reverso de la misma relación de dependencia.

No tan simple es la cuestión referida a la "ley de la materia", puesto que no todo ser inferior es materia del superior. En el caso de la relación de supraconstrucción, sólo es el fundamento que soporta y, por su contenido, no ingresa en la forma ontológica superior. Por eso, no todas las categorías inferiores retornan en el estrato superior.

Por tanto, si la medida de la dependencia categorial debe ser suficientemente determinada —y de eso se trata en la ley de la materia— habría que esperar una doble legalidad, correspondiente a las dos formas de la dependencia, ya que el apoyarse o el ser soportado del estrato superior no es, en modo alguno, idéntico a la supraconfiguración de los inferiores.

Pero a esta tesis se le opone otra consideración. En la presente ley sólo se trata de establecer sobre qué momentos del estrato ontológico superior se extiende propiamente la dependencia categorial. De

hecho, aunque todas las categorías más bajas actúen sobre él, tal acción se refiere a unos pocos momentos de la forma ontológica superior y constituyen, por así decirlo, el delgado hilo de la dependencia. Ahora bien, si el estrato inferior es el mero fundamento ontológico del superior, como en las relaciones de supraconstrucción, la dependencia ya no se extenderá al contenido, sino a la subsistencia del estrato más alto, el cual no está condicionado por las estructuras del más bajo, sino sólo por su existencia. De este modo, la conciencia y el espíritu están condicionados por el organismo que los soporta, pues no pueden flotar libremente en el aire, sino que sólo existen apoyándose; pero, estructuralmente, no están ligados a su forma y proceso, porque éstos no constituyen sus elementos intrínsecos. Por esta razón no se necesita una ley categorial especial del "fundamento" o del "apoyarse".

En cambio es necesaria una ley de la "materia", pues en la relación de supraconfiguración, la estructura superior misma incluye la inferior y la dependencia categorial llega a ser, por tanto, de contenido. Aquí se trata de determinar su dominio, dentro del estrato ontológico superior, con mayor rigor. Lo característico es que, también en este caso, en que hay penetraciones ilimitadas de las categorías más bajas en el estrato más alto, la forma superior sólo está determinada desde abajo y de modo periférico, o, por decirlo así, "negativo". Tal es lo que significa la expresión "materia": la dependencia de la estructu-

ra superior, en toda supraconfiguración, sólo llega hasta donde la peculiaridad de los cimientos limita las posibilidades del edificio. Así como el hombre, mediante un material de construcción dado, no puede hacer cualquier cosa, es decir, lo que la fantasía y los deseos le proponen, sino lo que le permiten la resistencia y propio peso del material, así también, en la estructuración del mundo, las categorías superiores no configuran cualquier cosa en la "materia", las formas inferiores, sino sólo lo que en ésta es posible. En efecto: ella no puede transformarla. Tal es lo afirmado por la ley categorial fundamental: las categorías inferiores son las "más fuertes" y en modo alguno pueden ser anuladas por un poder "más alto". Semejante hecho significa que las formas inferiores de lo real son también las más fuertes, y que, en la relación de supraconfiguración, proporcionan la materia.

Las consecuencias del presente estado de la cuestión son de la mayor importancia. El poder determinante de la materia no va más allá de su función limitadora; y, con ello, la dependencia categorial no la sobrepasa. Lo que no puede ser transformado puede ser "supraconfigurado" y la novedad así surgida no está determinada por los elementos.

En este sentido, la ley de la materia se puede designar también ley del margen de la forma superior. De inmediato conduce a la "ley de la libertad", pues ese margen sólo es lo *negativum* de una posible formación; pero esta misma es diferente.

El hecho de que, en general, encima de un estrato ontológico existente se introduzca una nueva forma, no es en modo alguno evidente. La sucesión de los estratos no llega *in infinitum*, sino que tiene un límite superior, así como posee también otro inferior. La razón para que así sea no reside en la falta de margen: no se podría ver por qué encima del espíritu no hubiese libre espacio para posibles formaciones ontológicas. Nos es difícil representarnos tal situación porque no conocemos ningún ente de jerarquía más alta y tenemos razones para pensar que tampoco exista. Pero, precisamente, el hecho de que no exista tiene que ser admitido como un *factum*, sin que veamos el fundamento por el cual es así. Y lo mismo sucede con otro *factum*: ¿por qué se superponen cuatro estratos ontológicos —ni más ni menos— y por qué existen tres distancias entre ellos, en las cuales la formación categorial superior se eleva sobre una inferior?

La cuarta ley de la dependencia no enfoca estos hechos fundamentales e irreductibles de la estructura cósmica. Antes bien, los da por supuestos, tal como supone la legalidad categorial entera. Las leyes de la dependencia sólo se refieren a la que existe entre los estratos; la "ley de la libertad", en cambio, tiene que ver especialmente con otro factor: el de la independencia en la dependencia.

Tal factor es, al lado de la dependencia ascendente misma —por tanto junto a la "superior fuerza" de las categorías inferiores—, lo más importante de

esas leyes. La ley de la libertad afirma que en toda superposición el estrato ontológico más alto —a pesar de que depende del inferior— tiene, sin embargo, autonomía frente a él. Semejante hecho se fundamenta en la relación de las categorías: puesto que las superiores están condicionadas por las inferiores según la "materia" (al menos con respecto a su último fundamento ontológico), tienen que ser, en su estructura propia, "libres" frente a ellas. Por tanto, esta libertad existe en medio de la dependencia y no contradice su "ser débil". Tiene el carácter de la autonomía genuina y por el contenido coincide con el *novum* categorial del estrato superior. Su libre espacio está claramente limitado por la ley de la materia. Es un margen que lo más débil tiene con respecto a lo más fuerte y, por eso, no reside en su dominio, sino encima de él.

La libertad en la dependencia no significa contradicción alguna. Toda auténtica libertad lo es "de" algo y en oposición a algo, que necesariamente se caracteriza por ser una atadura "contra" la cual la libertad se ha de imponer. De otro modo, el acto libre sería algo desatado y falto de resistencia; por tanto, puramente negativo. Pero el sentido propio de la libertad consiste en su superioridad sobre otra cosa. Y tal ventaja es lo principal de la libertad categorial, que se hace notoria en una muy determinada preeminencia ontológica: la de la "altura".

Es preciso aclarar ahora que sin esa ventaja no podría existir, en absoluto, una diferencia de altura

entre los estratos, pues aquélla depende de ésta, de modo que sin la aludida ventaja los estratos mismos desaparecerían. Tal es lo que las teorías metafísicas monistas han pretendido siempre; por eso, al negar el *novum* y la autonomía de las capas particulares pudieron nivelar el contraste entre los estratos, con lo cual falsearon la heterogeneidad de los fenómenos.

Ahora bien, si se piensa que el "ser más fuerte" de las categorías inferiores —de acuerdo con la ley categorial fundamental— significa, al mismo tiempo, una preeminencia y ventaja ontológica, tal como al ser más alto le pertenece una mayor debilidad, se advertirá que en la estratificación se trata de la interpenetración de dos preeminencias y dos ventajas ontológicas. Ambas se gradúan en la misma serie estratificada, salvo que con dirección inversa. La preeminencia ontológica de la fuerza decrece a medida que aumenta la de la altura. De este modo, por decirlo así, se eluden y coexisten dentro de una ordenación jerárquica sin forzar su unidad. Las categorías más bajas sólo son superiores por la fuerza; desde el punto de vista del contenido estructural son, en cambio, las más pobres. Dejan por completo indecisa la cuestión de si en general se eleva o no algo sobre ellas y más indecisa aun la de saber qué se eleva sobre ellas. Son "indiferentes" a lo superior: no lo favorecen; pero tampoco lo impiden. Sin embargo, cuando algo se levanta sobre las categorías inferiores, lo soportan; pues sólo puede existir apoyándose sobre ellas.

La relación entre la dependencia y la libertad se aclara con las dos leyes intermedias: la de la indiferencia y la de la materia. Siempre se ha creído que la dependencia anula la autonomía. Es uno de los muchos errores que proceden del modo determinístico de pensar, propio de una envejecida metafísica. En ética condujo al concepto de una libertad de la voluntad, según el cual ella sería la negación de toda dependencia. En esta concepción cualquier esfuerzo posterior está de antemano condenado al fracaso. Igualmente errónea es en el problema de la dependencia categorial. Pero, en verdad, ocurre lo contrario: la autonomía sólo existe en la dependencia: es aquella otra preeminencia ontológica que únicamente puede imponerse "contra" la de las condiciones que la soportan.

Cualquiera sea la ventaja que por su fuerza las categorías inferiores tienen sobre las configuraciones más altas, sólo se extienden en el estrato ontológico superior sobre lo que de acuerdo a su naturaleza pertenece a su dominio. Esta región, comparada con la abundancia de la configuración más alta, siempre es subordinada y sólo corresponde a uno de sus pocos caracteres elementales, que en manera alguna constituyen lo peculiar de la forma superior. Las convicciones y acciones de los hombres no están determinadas por la estructura anatómica del cuerpo, aunque, como el resto de la vida espiritual de la persona, estén soportadas por ella. Exactamente lo mismo ocurre con el cuerpo, el cual no está deter-

minado por los átomos, que son, sin embargo, sus componentes.

La dependencia categorial no ha sido tratada en modo alguno. Se ha confiado en ella, entendiéndosela como absoluta, lo que significa que es insuperable e inquebrantable, pero no total. La mayor fuerza de la estructura inferior no tiene el sentido de determinar "todo" el ser superior. Antes bien, ocurre lo contrario: los hilos de esta insuperable dependencia se tornan tanto más delgados e invisibles cuanto más se asciende en la serie estratificada, y reducen cada vez más su papel, hasta convertirse en meras condiciones previas y negativas.

La dependencia categorial no es un obstáculo para la autonomía, sino su necesario contenido objetivo. Si, según su esencia, es también "absoluta", de acuerdo con el contenido sólo es "parcial". Pero una dependencia parcial está, sin más, en armonía con una independencia parcial. La formación superior no exige separarse del fundamento que la soporta, y que la inferior le ofrece; pero ésta no puede determinar la peculiaridad de la superior. Al mismo tiempo es condicionante e indiferente, y lo es en el mismo riguroso sentido con que aquélla es condicionada y autónoma.

En la historia de la metafísica nada se ha falseado tan constantemente como esta relación — no porque sea complicada o difícil de comprender, sino porque la obstruyeron muy arraigados prejuicios. Ya hemos hablado de ellos: son el postulado de la uni-

dad y la trasgresión de los límites. Se quiere ver el mundo tan unificado como fuere posible, y se pretende trasladar las categorías de una capa a todas. A partir de la legalidad de la dependencia categorial, ambos errores se pueden captar más radicalmente de lo que era posible en su primer descubrimiento.

De los dos tipos de metafísica especulativa, una trata de explicar todo a partir de las formas ontológicas superiores; la otra, de las inferiores. La primera está representada por la teleología de las formas, es decir, por el panteísmo y el idealismo de la razón; la segunda, por el materialismo y todas las teorías que le son afines. Si se aplica la ley de dependencia a estos dos tipos fundamentales de metafísica, se verá fácilmente que los primeros contradicen la ley categorial fundamental y los últimos la ley de la libertad. El idealismo de la razón de Hegel, por ejemplo, convierte las categorías más altas en las más fuertes, pues hace que ellas predominen sin residuo en todos los estratos, hasta en los más bajos, lo cual invierte la ley categorial fundamental, es decir, la anulación de la autonomía e indiferencia de todos los estratos inferiores; pero al mismo tiempo anula el *novum* y la autonomía de los más altos, ya que carecerían de toda peculiaridad categorial que los diferenciara de los más bajos. Por tanto, semejante sistema invierte las cosas.

La metafísica materialista, en cambio, atribuye a las formas ontológicas ínfimas el poder de producir lo más alto. No sólo desconoce el *novum* de los es-

tratos ontológicos superiores y su libertad, sino también los límites del retorno. Ignora la limitación de contenido de la dependencia categorial, cuya función consiste en ser "fundamento" o, en el mejor de los casos, "materia". En un punto, sin embargo, el materialismo es menos desviado que la metafísica de la razón: una penetración de las categorías inferiores en los estratos superiores existe, por lo menos, en principio, mientras lo contrario no se da. Pero es mucho más limitada de lo que pretende; y, justamente, las categorías más importantes para esa interpretación del mundo, a saber: las del espacio, la sustancia material, el proceso dinámico y otras se quiebran en la línea que separa lo físico de lo psíquico.

Desde otro punto de vista, empero, el materialismo es mucho más gravemente injusto que las teorías opuestas: querer explicar las categorías inferiores por las superiores es, aunque falso, comprensible; y de hecho, ese modo de explicar el mundo —una vez aceptados sus supuestos— triunfa sin esfuerzo, pues la abundancia del contenido, propia de las categorías superiores, vence fácilmente los fenómenos más simples. Las categorías inferiores, en cambio, tienen un contenido demasiado pobre para ajustarse a los fenómenos superiores. Los principios mecánico-dinámicos fracasan ante los fenómenos vitales de los más simples organismos. La reducción de las relaciones ontológicas psíquicas y espirituales a procesos de este tipo no sólo es falsa, sino también absurda.

Capítulo X

OBJECIONES Y PERSPECTIVAS

De lo dicho se puede desprender lo mucho que depende de una rigurosa captación de la ley de dependencia. No se ha afirmado hasta qué punto las más importantes cuestiones metafísicas encuentran en ella una especie de decisión crítica. En la aplicación de esta ley a ciertos problemas especiales esa circunstancia se confirma aun más.

Pero, en primer lugar, se le opone una sugestiva objeción, que concierne de inmediato a la ley de la indiferencia y, en forma mediata, a la ley categorial fundamental. En efecto, ¿es cierto que el estrato ontológico inferior no experimenta influjo categorial alguno por parte de las categorías superiores? O, dicho de otro modo, ¿la dependencia categorial de los estratos es realmente irreversible? ¿Acaso las formas ontológicas superiores no se introducen de modo determinante dentro de los estratos inferiores? El poder del hombre sobre la naturaleza que lo rodea, su técnica, su fuerza para configurarla y explotarla, es decir, lo que constituye el puesto singular del ser humano en el mundo real, argumenta en favor de esta tesis, pues tal poder es propio del espíritu y se apoya sobre sus categorías peculiares.

La presente objeción no se debe tomar a la ligera. No se la suprime con sostener que ese poder del espíritu sólo corresponde al puesto "externo" del hombre; pues, precisamente, dicha posición exterior y el modo de actuar del hombre en el mundo dependen en absoluto de su más íntima peculiaridad. ¿Qué ocurre en realidad? Es manifiesto que el hombre transforma ciertas relaciones naturales dentro de su propio dominio ontológico. Puede hacerlo sólo en su ámbito más próximo, pues la lejanía cósmica está fuera de su alcance, mientras que ha podido modificar el rostro de la tierra. El espíritu, entendido como facultad de conocer y planificar dotada de la capacidad de realización, interviene de modo innegable en el engranaje de los estratos ontológicos inferiores. Tal cosa no sólo ocurre con la naturaleza inorgánica. El hombre cultiva plantas y animales y varía sus tipos específicos. También vigila la vida del propio cuerpo, lo cuida y acrecienta sus capacidades. Y lo mismo rige para la propia vida psíquica: como educador, la toma en sus manos y la modela según sus propios puntos de vista y finalidades. Crea en el propio ser, tanto como en el mundo circundante. Y, en general, se debiera decir que le es más fácil crear en la naturaleza que en el espíritu, pues las mayores resistencias surgen de su mismo ser y la lucha más tenaz es la establecida entre el espíritu y el espíritu.

Si es así, ¿las categorías más altas no tendrían que ser también las más fuertes? Esta impresión se puede fortalecer aun más cuando se compara la acción del

animal y la del hombre. Dentro de precisos límites, también el animal transforma para sí mismo un pequeño sector del mundo circundante; sólo que carece de la amplia conciencia de sus nexos. Únicamente la conciencia espiritual logra una visión de conjunto, una orientación objetiva en el mundo, es decir, la intelección de lo posible y la planificación regida por fines. Por su poder sobre la naturaleza, las categorías del espíritu serían, por tanto, las más fuertes.

Sin embargo, no es así. Por cierto que sería necedad discutir los hechos; pero sólo preguntamos cómo deben ser interpretados y si realmente contradicen la mayor fuerza de las categorías inferiores.

Los hechos mencionados, y todos los que según su naturaleza le son afines, testimonian la interferencia del espíritu —y en parte, inclusive, la de la conciencia no espiritual— en los estratos ontológicos inferiores. Pero no la atestiguan en su estructura y legalidad categorial. Y todo depende de esa diferencia. La ley de dependencia no niega la configuración óntica de un estrato inferior, realizada mediante el poder de otro superior, pues tal configuración no es sino supraconfiguración, la cual siempre es posible en los límites de lo que la "materia" (es decir, la formación más baja) permite. Las leyes de dependencia sólo discuten la variación o transformación de las categorías inferiores, es decir, de la ley y formas fundamentales de un estrato ontológico inferior, mediante las categorías más altas.

El espíritu humano puede transformar de diversos

modos las formas singulares o las relaciones locales de la naturaleza; y, por cierto, cuanto más simple sea su legalidad, tanto mayor será su poder. Pero no puede transformar, en modo alguno, sus leyes mismas. Sobre la estructura categorial inferior carece de todo poder.

Esto es lo decisivo. Y si se observa con mayor atención la relación de la que han sido tomados los hechos mencionados, se encontrará, justamente en ellos, la confirmación más plena y unívoca de las leyes de la dependencia. Pues, ¿en qué consiste el poder del espíritu, en cuanto realmente domina la naturaleza? Por supuesto, no consiste en su resistencia a los poderes y a la legalidad propia de la naturaleza ni en su conflicto y lucha con ella. Si luchara, el espíritu sería rápidamente sometido. Los hechos enseñan lo contrario: su dominio depende de su obediencia. El secreto del poder espiritual sobre ciertas fuerzas de la naturaleza que lo rodean con mayor proximidad reside en su capacidad de entender la propia legalidad de dichas fuerzas y de adaptarse a ellas en sus creaciones técnicas. Lo que el espíritu prescribe a la naturaleza sólo son los fines perseguidos por él al emplear la fuerza natural como medio dado. Se podría decir que es la forma más alta con que el espíritu supraconfigura la naturaleza. Pero sólo puede hacerlo si respeta su peculiaridad. No puede forzar esos poderes o hacerlos actuar de otro modo de como actúan por naturaleza; sólo es capaz de explotar para sus fines los modos de actuar

propios de ellas, pues con respecto a los fines las fuerzas naturales son indiferentes. Ellas mismas no persiguen fin alguno, por eso se las puede emplear como medios de propósitos que les son extraños. La forma inferior es indiferente a toda supraconfiguración.

También en su dominio de la naturaleza el espíritu sigue siendo tan estrictamente dependiente de las categorías naturales, como lo es sin semejante dominio; y sus propias categorías son, también en este caso, las más débiles. En el reino de la naturaleza toda su creación está limitada por las leyes de éste; "contra" la naturaleza el espíritu nada puede hacer; "con" ella, en cambio, logra lo más asombroso, y los límites sólo le están trazados por el poder de su inventiva.

En este punto se confirma con toda evidencia la relación de la doble ventaja. Los poderes elementales se burlan de la quebradiza naturaleza humana. Aquello por lo cual el hombre finalmente domina, constituye una ventaja de otra clase. Sus medios para ejercer el poder consisten en la previsión y la actividad teleológica. La naturaleza no dispone de estas categorías, sus procesos fluyen indiferentes a su resultado, sus poderes son ciegos y no se pueden resistir a la posición teleológica del hombre, una vez que éste ha penetrado con su mirada en la esencia de las fuerzas naturales y sabe adaptarlas a sus fines.

En los casos en que la metafísica encara el tema del poder del espíritu, cae, por lo general, en las

tesis extremas. O sólo considera la ciega ventaja de los poderes inferiores (que también residen en la interioridad del hombre) y habla de una "impotencia" del espíritu, o únicamente aprecia la ventaja visible del poder creador del hombre, creyendo así en la "omnipotencia" del espíritu. Ambas tesis son falsas. Contradicen el fenómeno de la vida humana y, al mismo tiempo, las leyes categoriales. El espíritu tiene su específico poder; pero es limitado, y se diferencia del poder de todo lo que se le opone. Depende de un *novum* categorial de suprema peculiaridad: el del espíritu. Tal poder da por supuesta la estratificación entera de los poderes inferiores, con los cuales ha de ocuparse durante su vida, puesto que al mismo tiempo se apoya en ellos. Su autonomía es la independencia en la dependencia, característica de toda relación estratificada del mundo.

La objeción que acabamos de tratar no es la única que se levanta contra la teoría de los estratos. Los prejuicios que nos salen al encuentro son muchos y la mayor parte de ellos coinciden con el postulado de la unidad. Pero no se oponen únicamente a las leyes de la dependencia, sino también a las de los estratos. Por eso tenemos que volver una vez más a esa legalidad.

La ley del retorno no es, como se ha mostrado, universal. Una parte de las categorías inferiores se interrumpe en los límites de la relación de supraconfiguración. De ese modo, parecería que se que-

brara la unidad del mundo real, exigida por toda metafísica. Y en este punto tienen cabida ciertas reflexiones que parecen contradecir esta interpretación del retorno. Si el ser de los estratos más altos se apoya sobre los más bajos, pero si los estratos inferiores contienen su propia consistencia, dada por las categorías, ¿el retorno no tendría que ser total? ¿Acaso la forma concreta del estrato ontológico superior no incluye el inferior, sin poder desatarse de él, porque no puede existir "en el aire"? Así, por ejemplo, la conciencia no se puede separar del organismo; éste, de las relaciones físico-materiales, y la vida espiritual está encadenada a toda la serie de los estratos ontológicos más bajos. ¿Y no es justamente esto lo que establece la ley de la fuerza? ¿Las leyes de la dependencia no contradicen, por tanto, la interrupción del retorno?

No es posible salir al encuentro de tal objeción con las efectivas relaciones de supraconstrucción, pues no constituyen una línea divisoria del retorno. El mundo íntimo de la conciencia no contiene en sí mismo, como es obvio, los procesos espaciales del organismo; pero los acontecimientos psíquicos transcurren en su mismo tiempo y los presuponen. La psicología ha tratado de aclarar este punto con un paralelismo de los procesos. Pero semejante teoría sólo gira en torno del problema propiamente dicho, sin captarlo. En efecto, si la unidad psicosomática está inmediatamente dada en el ser humano, sería tan accesible a las vivencias de los propios estados como

al planteamiento científico. ¿Por qué pues trazamos la línea divisoria en el hombre? Considerada con rigor, en esta tesis no se ha abandonado el viejo concepto de una causalidad psicofísica (a la que con frecuencia se la llama, erróneamente, "interacción"). La causación existe tanto en la vida orgánica como en la psíquica. No se trata de una causalidad "mecánica", como la de las masas y sus movimientos en el espacio cósmico. Pero no reside en la esencia de la causalidad el estar ligada a la materia en el espacio. Tampoco pertenece a aquellas categorías que se "interrumpen" en la línea divisoria entre lo físico y lo psíquico. Su imperio se extiende hasta el reino del espíritu, de la comunidad y su historia; lo cual no impide la aparición de formas superiores de determinación. Tampoco para los grados ínfimos se puede saber "cómo" una causa produce su efecto. Por tanto, aunque no sea algo interiormente visible el modo según el cual los procesos fisiológicos puedan influir sobre los psicológicos y éstos sobre aquéllos, tal cosa no será motivo para negar el nexo causal como tal.

Se advierte pues que el límite aquí trazado y fundamentado de modo tan erudito sólo se refiere al modo de la consideración, con lo cual la separación óntica entre ambos estratos ontológicos se derrumbaría. La única manera ontológicamente adecuada de considerar la cuestión estaría en la línea que sigue la dirección de la clínica psiquiátrica, que considera los síntomas corporales y psíquicos en

sistemática unidad. Y lo que tiene vigencia para esta limitación de los estratos puede regir, de modo natural, para los demás. El tránsito continuo que va desde la estructura dinámica a la orgánica ha sido frecuentemente afirmado, mientras que la plena distinción entre los dominios del espíritu y la vida psíquica fué tardíamente establecida y aun hoy carece de claridad.

Desde este punto de vista se podría hablar, en efecto, de un retorno total de las categorías inferiores. Pero entonces la consistencia total de las categorías de un estrato ontológico superior tendría que contener la íntegra diversidad de todas las categorías más bajas. En general, habría que afirmar que cuando una categoría ha emergido en determinada altura del estrato no podría volverse a desvanecer. Le sería posible ocultarse por detrás del *novum* de los estratos superiores y, por decirlo así, estar encubierta por ellos; pero, según su ser, estaría contenida en esta aparente desaparición y ocasionalmente podría volver a irrumpir de modo palpable. Así, el retorno de las categorías se presentaría como un manojo constituído por hilos que se interpenetran y se condensan increíblemente hacia arriba, pues en cada grado se añade uno nuevo. Y tal condensación no necesita contener supradeterminación alguna, que, por el contrario, correspondería al reino categorial de los estratos más altos.

Hasta aquí se puede perseguir la imagen bosquejada sin contradecir los fenómenos. Tiene la ventaja

de ser una imagen simplificada; pero también la desventaja que de eso se desprende. Corresponde a algo del mundo real; pero semejante algo no es la serie estratificada de materia, vida, psique y espíritu, sino la jerarquía de las formas —representada por la cosa, la planta, el animal, el hombre, la comunidad—, que no coincide con la serie de los estratos, sino que la atraviesa. La vida psíquica no contiene en sí misma el proceso orgánico; pero el "hombre" sí. Éste es, precisamente, un ser estratificado desde abajo: comparte la vida orgánica con el animal y la planta, y la corporeidad material —propia de las cosas— con la naturaleza inanimada. Se puede decir que la espacialidad y la sustancia son categorías suyas; pero no lo son de su sentir y querer, ni de su *ethos*, lenguaje o derecho. Por consiguiente, no retornan en el hombre, entendido como ser psíquico y espiritual, sino sólo en cuanto ser corpóreo y orgánico. Esto significa que el retorno de dichas categorías se interrumpe, también dentro del ser humano, a la altura ontológica de la vida psíquica.

De esta manera, los límites ya trazados entre los estratos se reponen por sí mismos. No son meros límites de la consideración, sino ontológicos; no separan modos de la representación, sino estructuras categoriales, con indiferencia de que entre éstas existan o no tránsitos continuos. Es cierto que hay modos de consideración justificados que entienden al hombre —y también al animal, la comunidad y la historia— como formas unitarias. En efecto, tales

formas son unidades reales de especie muy determinada: no sólo son homogéneas en sí mismas, desde el punto de vista categorial, sino también estratificadas, tal como también lo es su unidad. De tal hecho tampoco puede prescindir la consideración justificadamente monista. La zoología, la antropología, la sociología y la filosofía de la historia tienen ampliamente en cuenta las oposiciones entre los estratos, dentro de sus objetos generales: hacen el uso más independiente de esas distinciones, porque tampoco pueden sustraerse a ellas. La ontología, en cambio, se tiene que ocupar de la diferencia como tal, pues los estratos ontológicos, junto con sus sistemas categoriales, constituyen la jerarquía universal del ente, es decir, la que vincula todas las formas superiores.

El total retorno de las categorías sólo estaría en armonía con los fenómenos si se abarcaran unitariamente —por cierto sin alcanzarlo jamás— los estratos superiores y su subestructura óntica; pues, justamente, la íntegra serie estratificada está contenida en ellos. Pero se tergiversan los hechos cuando, sin crítica, se atribuyen las formas categoriales de la subestructura a los estratos superiores que se levantan sobre ella. Contra esa tesis no se puede aducir el argumento de la unidad psicofísica del ser humano y la pervivencia del nexo causal. Al contrario, la cuestión fundamental sigue siendo la siguiente: ¿cómo, dentro del cuadro total de los estratos, se diferencian y conexionan entre sí? Tal pregunta sólo se puede

contestar cuando se examina la peculiaridad categorial de los estratos mismos y se contrarrestan las apresuradas confusiones. La unidad del mundo no es la de una homogeneidad permanente, sino la de una estructura que tiene libre espacio para la heterogeneidad categorial.

Esta concepción surge de la consideración ontológica de los estratos, pues toda forma estratificada ya supone la ordenación estratificada misma. En tal serie jerárquica, el retorno de las categorías es limitado.

Una tercera objeción se dirige contra la ley de la distancia entre los estratos. En apariencia, la separación entre los estratos ontológicos desgarra demasiado la conexión entre los fenómenos. Dentro de cada uno, los grados de la formación son continuos y no se advierte por qué se deba interrumpir la serie ascendente en los límites entre ellos. La circunstancia de que no podamos mostrar ninguna forma de transición, poco significa frente a ese hecho: también a nuestro conocimiento, dentro de la cadena de las formas que van desde el reino vegetal al animal, le faltan muchos anillos intermediarios, sin que por eso sea, en absoluto, invalidado el pensamiento —que no rechazamos— de una conexión genética.

Esta objeción estaría justificada si con las distancias entre los estratos se tratara de una interrupción de la serie de las formas. Pero aquí está en juego

algo por completo diferente; es decir, la introducción súbita de nuevos grupos de categorías en determinada altura de la jerarquía. La "distancia" no se debe entender como un vacío, sino que ha de ser vista en sentido cualitativo, es decir, como una diversidad estructural que está sobre determinado plano. Esta idea no se puede descartar, puesto que corresponde a los fenómenos. Con la vida orgánica emergen simultáneamente sus categorías: metabolismo, asimilación, autorregulación, autorreproducción, etc. Es fácil advertir que la especie viva más simple no se podría conservar si careciera de una de estas funciones fundamentales. Por tanto, se introducen a la vez, y esta simultánea introducción constituye la distancia cualitativa entre el estrato superior y el inferior.

En la base de esa relación reside una específica legalidad categorial que, junto a las leyes de la estratificación y la dependencia, constituyen el tercer factor estructural básico de toda la jerarquía ontológica. Forman —así se las podría designar— el grupo de las leyes de la coherencia, puesto que se refieren a la conexión de las categorías de una capa. Su significado se puede resumir en dos proposiciones: 1ª, las categorías de un estrato ontológico constituyen una totalidad cerrada, que no determina la forma de su estrato en particular sino sólo la comunidad de unos con otros; y 2ª, por el contenido se implican mutuamente, de tal modo que donde surge una las restantes emergen necesariamente con ella.

Esta coherencia, empero, no se extiende por encima de los límites del estrato. Y cuando una parte de las categorías penetra en el estrato superior se introduce, de ese modo, en la coherencia del estrato más alto. Ésta corresponde, entonces, a la modificación que se experimenta en la nueva asociación. Por esa razón los estratos ontológicos se destacan claramente entre sí; pero sólo en sentido categorial.

Por eso la ley de la distancia entre los estratos se concilia perfectamente bien con el pensamiento del continuo ininterrumpido de las formas. Y si la unidad del mundo fuese la de tal continuidad, no contradiría así las leyes de la estratificación y la dependencia. El estado actual del análisis categorial no permite decidir la cuestión de si efectivamente es eso lo que ocurre.

Hasta es posible complacer aun más la necesidad especulativa de la unidad, sin prescribirla, como es natural, dogmáticamente. El pensamiento de una conexión genética se vincula estrechísimamente con el de la continuidad de las formas. Semejante idea propone algo que la filosofía, por lo menos en nuestro tiempo, puede realizar menos aun que lo propuesto por el pensamiento de lo continuo; y para una teoría siempre es arriesgado encarar el problema de la génesis. En ninguna circunstancia le está permitido basarse en presunciones e hipótesis inverificables. Pero el hecho de que un problema carezca de solución no significa que sea injustificado. En el caso de la génesis del mundo, la aparición cro-

nológicamente tardía de los estratos ontológicos superiores es, ciertamente, una consecuencia indemostrable de la clara dependencia de las capas estratificadas desde abajo hacia arriba. Además, una serie de hechos científicamente bien fundados proporciona ciertas perspectivas que hablan de modo innegable en favor de esta idea. Así, pues, desde el punto de vista cosmológico no cabe duda de que la vida es, en la tierra, un producto tardío; sólo pudo surgir después que se hubiera introducido un determinado estado de calor y elaborado relaciones atmosféricas relativamente estables. Del mismo modo, la conciencia sólo emerge en representantes del mundo animal altamente desarrollados y relativamente tardíos; y si se compara el espíritu con la antigüedad de la estirpe humana, se advierte que es joven.

De esta suerte tiene un sentido perfectamente lícito la consideración de los vestigios de una historia genética, dentro de la jerarquía y dependencia de los estratos ontológicos. El desarrollo de tal historia no puede ser, como es natural, tarea de la ontología: si así lo hiciese recaería en construcciones especulativas. Pero puede esperarse de ella que sus afirmaciones acerca de la estructura del mundo real permitan, por lo menos, una interpretación genética; pues, en lo referente a este indicio, no debe obstruir semejante camino de la investigación.

Otra posibilidad es la siguiente: las leyes categoriales de la estratificación y la dependencia, que

son por completo neutrales a todas las cuestiones referidas al origen, ¿permiten una interpretación genética?

Sin vacilaciones, a esta pregunta hay que responderla afirmativamente. La dificultad principal dependía aquí de las distancias entre los estratos, entendidas como fisuras o vacíos en el continuo de las formas. Pero ya hemos mostrado que esta concepción es errónea. Ni la interrupción de las categorías inferiores ni la introducción del *novum* de los estratos superiores destruyen los nexos encadenados de las formas. Por tanto, no hay motivo alguno por el cual la última no constituya, también cronológicamente, una serie uniforme. En este punto nos hemos de guardar de un esquema simplificado de la génesis misma: por ejemplo, de la idea de la "producción" o de la "evolución". Es absolutamente imposible ver cómo una forma ontológica inferior deba producir la superior sin contener, empero, sus categorías. Llevaría a explicar el mundo "desde abajo" y aproximaría al materialismo. Pero si la forma superior se desarrolla a partir de la inferior, ya tiene que estar contenida en la última, de un modo "encapsulado". Referida a la serie gradual entera, tal cosa significa que las categorías superiores tendrían que estar ya encubiertas en las formas ínfimas, lo que se opone a la irreversibilidad de la dependencia y conduce a una explicación del mundo realizada "desde arriba".

La ontología no debe contar con tales esquemas.

Tiene que atenerse, en toda circunstancia, a su propia ley fundamental y, por tanto, esos esquemas lo son innecesarios. En efecto, la misma legalidad categorial le ofrece, en relación al pensamiento de la génesis, otra sugestiva posibilidad.

Es plausible admitir, por ejemplo, que a cada latitud de los estratos las formas ontológicas particulares se sometan a cierta variabilidad. De hecho, en todos los estratos conocemos fenómenos de esta especie que significan que la trama de la inestabilidad es propia de las formas del ser. Ahora bien, si un tipo formal se aproxima al límite superior de los estratos, sus variantes podrán sobrepasar el círculo formal de su capa. Tal circunstancia puede tener un sentido negativo, que es el siguiente: entre las categorías de este estrato las variantes ya no pueden subsistir y tienen que sucumbir.

Pero también puede tener un sentido afirmativo, en los casos en que ella, al traspasar los límites del estrato, cae bajo las categorías de otro más alto. En este caso las variantes estarán abarcadas por éstas, por decirlo así, "desde arriba" y subordinadas a una conexión ontológica de otro tipo. El puesto de la disolución por inestabilidad lo ocupa ahora la estabilidad de una ordenación ontológica más alta. La forma —que desde el punto de vista físico y mediante un mero equilibrio dinámico— es inestable, puede, sin dificultad alguna, ser estable bajo las categorías del equilibrio orgánico, puesto que aquí se introduce la autorregeneración y autorregulación activas.

De este modo, los grupos de categorías de estratos ontológicos diferentes constituirían sistemas fijos de ordenaciones ontológicas heterogéneas. Pero, en virtud de su continuidad, a los tipos variantes de las formas concretas les sería permitido el tránsito de una ordenación ontológica a la otra. De este modo, el retorno de las categorías inferiores a los estratos superiores armonizaría con la introducción del *novum* en las últimas. Y aun con más rigor es acorde con esto la existencia de los estratos superiores, apoyados sobre los inferiores, así como la dependencia en que están, a pesar de su plena autonomía categorial. Donde la mencionada relación se realiza del mejor modo posible es en la de supraconfiguración, pues en ella la estructura ontológica inferior, además de su calidad de estar configurada, llega a ser materia de la más alta. El pensamiento del tránsito genético se puede aplicar, con ciertas modificaciones, a la relación de supraconstrucción, pues aquí el apoyarse es el mismo.

Semejante concepción se puede corroborar por la consideración de que, dentro de los estratos ontológicos particulares, la superposición de las formas es continua. Del mejor modo la conocemos, como jerarquía diversamente graduada, en el reino de la naturaleza orgánica; pero también podemos perseguir la continuación de la serie por debajo y por encima de sus límites. Los límites entre los estratos emergen únicamente con la introducción del *novum* categorial. Desde el punto de vista ontológico, esto

es lo esencial; pero lo esencial no se puede aislar de la imagen entera. Ahora bien, tratándose de la jerarquía orgánica, la conexión genética es innegable, aunque las teorías acerca de la interioridad de su dinámica estén en conflicto. Sin embargo, no se podría aducir ninguna razón por la cual la misma conexión no rebasara los límites del estrato. Los del proceso genético sólo llegan a tal trasgresión cuando con las categorías del estrato inferior se quiere explicar la forma ontológica superior, lo cual está radicalmente prohibido por las leyes de la estratificación. En cambio, si la trasgresión del límite involucra un *novum* categorial, porque la forma misma tiene que caer bajo la ley de una ordenación ontológica más alta, carece de objeto la objeción contra el traslado de categorías insuficientes a la forma superior y se trascienden los confines de la interpretación genética.

No se debe olvidar que toda esta perspectiva sólo es una interpretación y que de ningún modo corresponde constituir con ella una teoría que la defienda ontológicamente. El análisis categorial se tiene que atener con rigor a los fenómenos dados y evitar consecuencias especulativas, aunque posean cierto valor hipotético. Las leyes categoriales se pueden fundamentar en los límites de nuestro saber actual, mientras que el propuesto esquema de interpretación genética no puede serlo, quedando abierta la cuestión de si solo o en general carece de fundamentos.

Únicamente un punto tiene importancia ontológica en esta interpretación: ella prueba que las leyes categoriales como tales permiten una concepción genética de la serie estratificada, y que, contrariamente a lo que quizá pareciera a primera vista, no la impide. Por tanto, en el estado actual del problema, una teoría puede bastar a la pretensión de que, por lo menos sistemáticamente, deje abierta a la ulterior investigación el camino para la comprensión del proceso del devenir en el reino de las formas ontológicas.

Capítulo XI

LA ESTRATIFICACIÓN DEL SER HUMANO

La verificación de un pensamiento filosófico reside parcialmente en las perspectivas que abre. Por otro lado, y en gran parte, se halla en su poder hacer que los problemas se tornen solubles. Desde este punto de vista, ¿qué ocurre con las ideas de la estratificación y las leyes categoriales?

Los problemas aquí discutidos son todos de especie metafísica. Pertenecen a ese grupo de cuestiones que constituyen el destino de la razón humana: ésta no los puede rechazar ni solucionar definitivamente. Por tanto, no se puede poner una esperanza muy alta en los ensayos de solución que rigen en ellas. Pero si bien no se pueden esperar "soluciones" propiamente dichas, es posible, sin embargo, avanzar en la línea de semejantes problemas: se los puede elaborar y, después de haberlos captado o no de un modo objetivamente justo, lograr las intelecciones que aclaren la situación o tornen el enigma aun más oscuro y confuso.

En las leyes de la estratificación y de la dependencia lo esencial es donde, con su auxilio, se desenmarañan parcialmente una serie de antiguas cuestiones

metafísicas y permiten aproximarse a la solución. El hecho que sea así es inmediatamente palpable cuando se observa cómo todo un grupo de errores tradicionales que obstruían el avance se desvanece desde el punto de vista de estas leyes y abre la ruta a nuevas investigaciones.

Uno de estos problemas metafísicos ya ha sido tratado en las indagaciones anteriores, sobre todo porque no es en absoluto separable, desde el punto de vista del contenido, del tema de la legalidad categorial: la cuestión de la unidad del mundo. Toda búsqueda de la unidad de un primer principio, es decir, de un origen o fundamento del mundo, se ha mostrado errónea, pues en esta dirección no se podría justificar la diversidad del ente, dejando a un lado la unilateralidad sustancial de tales construcciones. Tampoco basta la concepción de la unidad, entendida como totalidad, porque no va más allá del postulado de una totalidad no susceptible de ser aprehendida. Sólo con la idea de una estructura estratificada nos aproximamos al tipo de unidad del mundo real, tal como se revela en los fenómenos. Una representación real de tal hecho sólo se puede dar en un riguroso análisis de la estructura legal que impera en la serie de las capas. En efecto, toda unidad óntica —sea en lo pequeño o en lo grande— no es una simplificación, sino una superación de la diversidad tratada.

Lo que rige para la unidad del mundo rige también *mutatis mutandis* para la unidad de todas las

formas superiores, principalmente para la del hombre. La antigua metafísica siempre la concibió de modo demasiado simple: o vió el ser racional o el ser natural, y trató de entender el todo del ser humano a partir del espíritu o de la vida orgánica. No cabe duda de que desde el espíritu se llega a entender lo peculiar del hombre de modo más acabado; pero se pierde de vista la base ontológica que soporta la vida espiritual. Igualmente clara es la circunstancia de que semejante base ontológica está concebida partiendo de la vida corporal; pero no se puede entender la vida espiritual. Todavía hoy se oponen en la antropología estas dos direcciones y el conflicto no parece tener término. Inclusive cuando se tienen en cuenta ambos aspectos del ser humano, las teorías se inclinan siempre hacia uno u otro lado. Siempre perdura aquí algo del dualismo cartesiano, y nunca en tan alto grado como donde se trata de superar la dualidad "cuerpo-alma" mediante el rechazo de uno o de otro de estos factores. Justamente se parte del contraste como tal, como si fuese algo tan seguro que se trata, en general, de una relación entre dos términos.

El filosofar por medio de contrastes es una forma muy conocida de pensar, y alguna vez dominó en la antigua metafísica. En ella tenía cierto sentido, en los casos en que se trataba de una gradación o tránsito continuo entre extremos. Pero el cuerpo y el espíritu no se dan en mutua gradación, pues entre ellos no hay continuidad alguna. La conexión entre

ambos estratos está proporcionada por una capa ontológica particular, diferente de ambos: la del ser psíquico.

De tal suerte, la estructura del ser humano llega a tener muchos estratos y caduca así la brusquedad de los contrastes unilateralmente llevados al colmo. Lo que se ha visto como una polaridad insuperable, resulta ser la consecuencia de un injustificado aislamiento de los estratos singulares. En cierto sentido, se ha superado el esquema de la oposición, pues los cuatro estratos ontológicos del ser humano muestran también ciertos momentos opuestos entre sí. Pero en éstos no es captable ni su mutua posición —puesto que en su base ya reside una trama continua— ni el contraste mismo puede bastar como esquema, en los casos en que la relación no es la que existe entre dos términos.

Así, sobre la base de la idea de la estratificación, llega a ser palpable el antiguo esquema del pensamiento y la trama encubierta por él. Sin embargo, lo esencial es que no puede ser captado como mero esquema; al contrario, mediante las leyes categoriales se presenta de modo muy concreto, como una pareja de constante dependencia y autonomía que admite su forma especial en cada uno de los tres límites existentes entre los estratos. Por eso es posible determinar con mayor rigor el tipo de unidad del ser humano, lo cual no sucede, a su vez, por un nuevo esquema, sino por el análisis de la particular especie de conexiones funcionales que vinculan los estratos.

Se sabe cómo el espíritu del hombre transfigura la propia vida psíquica y corporal en determinada dirección, cómo —conforme a un plan— desarrolla disposiciones, fortalece capacidades, etc. Ya se ha mostrado antes que tal configuración deja intacta la propia legalidad del organismo y de la vida anímica, que el espíritu sólo puede transformarlas adaptándose a ellas; pero que, sin embargo, desde el punto de vista del contenido, tienen un amplio espacio libre para sus fines. Pero no menos actual es la cuestión inversa, a saber: ¿cómo su propio carácter y tendencias —tanto las pertenecientes a la raza como a la vida personal— están condicionadas por el organismo?

La presente cuestión tiene su centro de gravedad en el enigmático fenómeno de la herencia. Como es natural, la ontología no puede tener la presunción de resolver un problema para el que la biología de nuestra época no ha proporcionado ninguna solución científicamente suficiente. En efecto: la ciencia sólo conoce ciertas relaciones, empíricamente establecidas, entre los portadores de las cualidades hereditarias dentro del sistema de disposiciones y las fases evolutivas del organismo que se van sucediendo unas a otras. La función determinante misma, que indudablemente se encubre aquí, no se puede tornar inteligible. Y esta situación coincide con la incognoscibilidad del *nexus organicus*, del que ya se habló en ocasión de la categoría de la determinación.

Hasta aquí el problema entero es cuestión interna de la biología y únicamente concierne a la herencia somática de las cualidades. Llega a ser un problema ontológico porque la herencia se refiere también a las cualidades psíquicas y espirituales. De este modo se rebasan los límites de lo orgánico y se introduce la relación de los estratos. Si las cosas pertenecientes al carácter se heredan, es decir, si las inclinaciones y capacidades específicas retornan en la sucesión de las estirpes, ya no se podría apelar a un mero nexo orgánico de la transmisión. En efecto, en el organismo sólo residen las condiciones de la disposición; pero el efecto corresponde a los estratos ontológicos superiores. La célula germinal y sus cromosomas pertenecen al mundo espacio-material, mientras que el carácter psíquico reproducido en dicho germen es inespacial e inmaterial. Y aunque la reproducción de las cualidades somáticas se explicase sin residuo, la perteneciente a las psíquicas estaría lejos de ser comprensible.

Ahora bien, puesto que la herencia somática está todavía sin explicar, la psíquica no podrá, como es natural, ser aclarada. Pero, sin embargo, existe una cuestión de principio en la relación entre ambas, la cual está sujeta a la indagación categorial. En efecto, las cualidades psíquicas no se heredan aisladamente, sino junto con las somáticas y, por decirlo así, adhiriéndose a ellas. Tal es la razón por la que todas aquellas teorías no pueden proporcionar comprensión alguna, pues en su consideración separan el

cuerpo y el alma. Pero las teorías opuestas, que borran las diferencias entre los estratos, caen en el error contrario, al no concebir el problema en modo alguno. En este punto debe ser consultado el concepto de estrato.

Es cierto que dicho concepto sólo auxilia en principio, sin solucionar el enigma propio de la herencia. Pero lo perteneciente a los principios no carece de valor, puesto que no corresponde aquí explicar todo, sino que meramente se trata de una captación de la relación entre los procesos corporales y psíquicos que, no obstante la heterogeneidad existente en ella, permite, en general, una codeterminación de los estados psíquicos por los somáticos. El problema ontológico aquí encubierto está en analogía metódica con el de una interpretación genética de la serie estratificada, lo cual no es azar alguno, puesto que en este caso se trata de un problema de genética. Por lo menos es preciso dejar abierto el camino al *modus* propio del nexo de la sucesión, por cierto buscado, aunque no susceptible de ser encontrado.

Ahora bien, la oportunidad para esta empresa está dada por las leyes categoriales. Pero éstas enseñan, justamente, que los estratos ontológicos superiores dependen de los inferiores; es decir, exhiben su condición de ser soportados y parcialmente codeterminados por ellos. En efecto, una parte de las categorías inferiores se introduce siempre en el estrato más alto, inclusive en una relación de supraconstrucción tal como se la halla en el límite entre

lo físico y lo psíquico. En particular se muestra que los modos de la determinación del estrato inferior no encuentran un confín en los de los límites más altos. Luego, las conexiones causales entre los procesos corporales y anímicos se pueden mostrar a lo largo de toda la escala del fenómeno relevante de la vida. Y lo que rige para el nexo causal tiene que regir también, por lo menos, para el nexo orgánico.

Pero si el cuidado por la peculiaridad y autonomía de la vida psíquica constituyera una objeción, se le debería oponer el hecho de que esta clase de dependencia no quebranta en modo alguno la independencia, pues restan suficientemente las nuevas categorías del ser psíquico y todas las del ser espiritual que se introducen y se preocupan por la autonomía. La dependencia sólo es aquí un fenómeno parcial, pues la importancia propiamente dicha del estrato superior reside en la ley del *novum* y de la libertad.

Sobre esta base es posible preparar el terreno para el problema de la herencia psíquica y espiritual. En todo individuo el ser humano comienza por ser pura vida orgánica y sólo en este estrato ontológico coincide de inmediato con su línea ancestral. La conciencia no se recibe de la conciencia de los padres, sino que se vuelve a constituir; pero se configura dentro de una muy determinada dependencia de la particularidad orgánica en desarrollo. Y tal dependencia basta para soportar la propiedad hereditaria

de las capacidades y de las disposiciones características.

Antes, en las teorías idealistas del neokantismo, la pregunta por el nacimiento de la conciencia se consideraba una cuestión ilegítima. Pero para nada sirve silenciar el deseo filosófico de preguntar. Sus problemas no son los de una ociosa curiosidad ni los de imaginarias dificultades. Por detrás de ellos están los fenómenos, y nadie puede discutirlos una vez que los ha captado. Y por detrás de los fenómenos se encuentra el mundo, tal como actualmente es, incluyendo al hombre tal como es. Éste no puede transformar el mundo; pero, en cambio, se puede transformar periféricamente a sí mismo, es decir, no según los fundamentos. Por eso sus problemas —incluso los que son solubles— no son producidos, de acuerdo con el contenido, por él mismo; antes bien, en ellos encuentra su destino. Es cierto que el hombre puede pasar de largo ante los problemas; pero no los puede cancelar. El nacimiento de la conciencia a partir del ser vivo inconsciente es un hecho que se cumple ante nuestros ojos en el proceso del crecimiento de cada hombre individual, con indiferencia de que podamos o no entenderlo. Lo que alguna vez se ha cumplido en gran estilo y en medidas de tiempo geológicas en la descendencia de los organismos, se repite aquí en pequeño, de acuerdo con la ley biológica general de la "ontogénesis", que repite de modo abreviado el proceso de la filogénesis.

De este modo, el nacimiento de la conciencia pe-

netra sin dificultades en los procesos orgánicos de la configuración, los cuales atraviesan la totalidad de los órganos y funciones. También se lo puede entender desde meros puntos de vista biológicos, tales como los de la adaptación o la selección. En efecto, la conciencia otorga al organismo una decisiva ventaja en la lucha por la autoafirmación; por tanto, tiene un evidente valor de selección. Pero lo esencial es aquí la circunstancia de que de este modo su autonomía no se perjudica. La inclusión, correspondiente a los hechos, de su génesis en el proceso morfogenético del organismo, no significa que la conciencia se agote, desde el punto de vista estructural y de contenido, en las leyes de lo orgánico. Al contrario, en cada nuevo individuo se produce un ascenso de la forma que traspasa el límite del estrato ontológico de que procede, y con ello se cumple, al mismo tiempo, su integración en el estrato más alto, cayendo bajo otras categorías.

En el problema de la herencia de las cualidades psíquicas y espirituales, la legalidad del *novum* y de la libertad no encuentran un límite, sino a la inversa: aquí la dependencia categorial de los estratos llega a ser en absoluto transparente, al punto de que se puede lograr de ella una más rigurosa representación. En efecto, en este caso se muestra qué significa el hecho de que la forma ontológica del estrato inferior llegue a ser "portadora" de la forma superior. La admite en su proceso creciente sin forzar su propio modo de ser. El organismo intro-

duce armoniosamente las funciones psíquicas dentro de las suyas, sin erigir una barrera contra ellas; pero también sin poderlas integrar como tales. Al contrario, todo ser viviente con su vida psíquica penetra en una legalidad ontológica de ordenación superior, que es lo suficientemente heterogénea a la orgánica como para poder subsistir junto a ella sin fricciones. El resultado es la misteriosa interpenetración, aunque tan clara para la vida humana, de los procesos orgánicos y psíquicos que nosotros conocemos en nuestra propia naturaleza, en virtud de constituir la indivisible unidad de la dualidad propia de las esferas de lo dado: el aspecto externo y el interno.

Sobre este fundamento, la antropología tiene la ventaja de que ella puede estar segura de la unidad del ser humano en todas las circunstancias, aun cuando en sus investigaciones parta unilateralmente de uno de los estratos ontológicos reunidos en él. Por un procedimiento consecuente, la investigación organológica del hombre tiene que conducir a lo psicológico y científico-espiritual, en cuyo caso se traslada por sí misma a ese plano y con sus métodos se adapta al estrato superior. También lo hace cuando ignora su actividad o, debido a una equívoca consecuencia, cree moverse en el plano fisiológico, cayendo así en afirmaciones biologistas. Lo mismo rige, con signo inverso, para las investigaciones referidas al dominio psicológico o científico-espiritual.

Únicamente se puede abarcar la esencia del hombre cuando se lo entiende como la totalidad de la

trama estratificada reunida en él. Análogamente, sólo se llega a captar su naturaleza cuando se la entiende dentro de la totalidad de la misma estructura que, también fuera de él, existe en la arquitectura del mundo real. No se puede comprender al hombre sin entender el mundo en el cual vive y del cual es miembro, exactamente del mismo modo como no se puede comprender el mundo sin entender al hombre, puesto que es el único miembro del mundo a quien éste expone su estructura. Por tanto, dicha exposición es la imagen del cosmos bosquejada por la filosofía.

Capítulo XII

DETERMINACIÓN Y LIBERTAD

Hubo una época, la de la metafísica del idealismo alemán, en la que el problema de la libertad fué el resorte más íntimo de la investigación filosófica. En primer término se pensaba en la libertad ética, luego en la del espíritu en general, el cual finalmente se identificaba con la libertad. Pero esta tendencia siempre se dirigió contra el determinismo universal, que había dominado en los sistemas de los siglos XVII y XVIII. Fichte sintió semejante determinismo como una especie de esclavitud del hombre y saludó la solución kantiana de la antinomia causal como una liberación. Pero Kant había descubierto toda la gravedad de la situación: el bien y el mal morales sólo pueden pertenecer a una voluntad libre y únicamente a ella se puede referir una ley moral.

Pero, ¿qué ocurrió, en realidad, con el problema de la libertad? Fichte creyó que el mejor modo de asegurarla para el hombre era negar la autonomía del mundo externo entero, es decir, en su espacialidad y materialidad, haciendo depender la naturaleza, concebida como "no-Yo" del Yo, y poniendo en la base de todo acontecimiento la pura actividad.

Y Hegel redujo la naturaleza al espíritu, concibiendo la libertad como algo que corresponde a todo espíritu: sólo la "conciencia" de la libertad se puede añadir y acrecentar.

Con semejante concepción el "problema" de la libertad está de antemano decidido, sin que se haya entendido su peculiar dificultad. Sólo existe un "problema" de la libertad cuando un mundo ya determinado abarca y soporta al hombre. Y tal es la relación que nos muestra el fenómeno de la vida ética. Entre los maestros del idealismo, sólo Kant vió claramente dicha relación y la hizo objeto de investigación. Por eso concibió el problema en la forma de una antinomia y lo trató sobre la base de la filosofía teorética, aunque el interés propiamente dicho haya sido para él "práctico".

La concepción kantiana del problema de la libertad ha seguido siendo decisiva, a pesar de que su ensayo de solución sólo sea incipiente. Dicho problema únicamente se puede resolver sobre bases ontológicas, pues en él se trata de la relación de la voluntad con los poderes determinativos que dominan el mundo desde su fondo. Se necesita, ante todo, una visión conjunta de los factores determinantes de diversa altura ontológica, y también un análisis de la dependencia y autonomía que tienen unos con respecto a los otros. Por esta razón, el problema, con todo su peso metafísico, cae en el más amplio dominio problemático de las leyes categoriales de la dependencia.

La desventaja de las antiguas teorías consistía en el hecho de que ellas no atacaban el problema de la libertad de la voluntad en esta conexión sino aisladamente. No suponían que la libertad es, dentro de la estructura estratificada del mundo, una relación que retorna de un grado a otro y que se introduce cuando emerge un grupo de factores determinantes más altos. De este modo, no supieron que la libertad de la voluntad, vista ontológicamente, sólo es un caso especial de la general autonomía de las formaciones superiores comparadas con las inferiores. Tal circunstancia tuvo que llevar de antemano a una unilateralidad en el planteamiento del problema, puesto que de inmediato se aislaba la libertad ética de la causalidad y se la entendía en contraste con ella; pero las formas de determinación intermediarias, las del ser orgánico y psíquico, no se consideraban en absoluto.

La autonomía del organismo frente a la legalidad de la naturaleza inerte no es, en sí misma, menos extraña que la de la voluntad frente a la tesitura de los motivos anímicos. Pues, tanto en un caso como en otro, se introduce la independencia, a pesar de la dependencia "desde abajo", la cual es indiscutible. Y no otra cosa ocurre con la autonomía de la conciencia, en cuanto se produce en contra de la determinación del organismo que la soporta. Por tanto, nos hemos de ocupar con una serie ascendente de autonomías; y, en relación con ellas, es patente que la libertad de la voluntad sólo es posible cuando,

en general, existe una libertad dentro de la dependencia del estrato ontológico superior con respecto al inferior.

La libertad categorial es, pues, una condición previa de la libertad ética; lo cual no significa, naturalmente, que con la ayuda de las leyes de la dependencia se puedan resolver de golpe todos los problemas parciales. Pero, en cambio, es cierto que sin ellas no se podría captar el problema fundamental de modo adecuado al fenómeno. Por eso las antiguas teorías, casi sin excepción, han caído en construcciones metafísicas que no favorecían el problema, llegando a ser erróneas.

El determinismo se oponía como un muro a todo ensayo serio por justificar la libertad de la voluntad. Presentaba una imagen del mundo en la cual una sola cadena de dependencia uniforme atravesaba todos los grados del ente y jamás dejaba un hueco en el que hubiera espacio para la propia iniciativa del espíritu humano. Muchas veces se concebía esta cadena teleológicamente, es decir, determinada desde el fin último y, de tal suerte, estaba vinculada con la fe en la Providencia. En esta concepción todo el futuro está predeterminado, con prescindencia de la inteligencia del hombre, y nada podría ocurrir de otro modo que como acontece, aunque el hombre, en pequeño, crea poner y perseguir sus fines particulares. Más raro, pero menos presuntuoso que el determinismo teleológico, es el causal, que se apoya en concepciones científico-naturales y sólo ad-

mite un ciego acontecer universal, indiferente a sus resultados. También aquí la determinación general carece de vacíos. Según esta concepción, en las decisiones del hombre se desenvuelve una cadena causal que él ignora, y este no saber basta para que se forje la engañosa imagen de su libertad.

La metafísica estaba inerme frente a tales determinismos. En efecto, en caso de que exista una dependencia en serie, por esencia se continuará incesantemente y ningún acto contrario la podrá suspender con posterioridad. Por eso se recurre a la negación del nexo determinativo universal. Por cierto es un propósito que no se puede llevar a cabo: demasiados y bien conocidos fenómenos hablan en contra de él. Luego, se consideraba suficiente la tesis media de un indeterminismo parcial.

De ese modo se lograba un margen para la voluntad libre; pero era un modo de cortar las cadenas y no de resolver la cuestión. La teoría de los vacíos existentes en las cadenas de la dependencia no se podía armonizar con la esencia de las conexiones determinativas en general, ni el margen de tal modo economizado bastaba al sentido de la libertad ética. En efecto, es evidente que la voluntad libre no es indeterminada, sino, al contrario, una voluntad muy determinada, aunque por cierto desde sí misma. Pero la autodeterminación no se podría alcanzar por lo negativo de una determinación parcialmente anulada.

Así, pues, se oponen tres teorías metafísicas: un

indeterminismo combate dos determinismos. Y todavía en nuestro tiempo las posiciones con respecto al problema de la libertad se rigen según ellas. Pero, desde el punto de vista ontológico, es fácil advertir los errores de esos tres aspectos. El determinismo causal contraviene la ley del *novum*, puesto que no permite ninguna forma propia de determinación dentro de los estratos superiores. El determinismo finalista contraviene la ley del retorno, al trasladar una categoría del estrato ontológico más alto (la actividad teleológica) a las capas inferiores. Pero el indeterminismo contraviene, por su parte, la ley categorial fundamental, pues anula la mayor fuerza de las categorías inferiores, con lo cual interrumpe el trazo de las series dependientes de la ordenación inferior en favor de la libertad de voluntad (es decir, de un acto espiritual).

Kant fué el primero en transitar un nuevo camino, al tratar de concebir la libertad sin el indeterminismo. Introdujo un nuevo concepto de ella que definió como el ingreso de una determinación positiva de jerarquía superior ("primer principio de una serie causal", "causalidad a partir de la libertad"). Semejante libertad difiere de la indeterminación. No es "libertad en sentido negativo", sino "en sentido positivo". Dentro de un mundo ya causalmente determinado, Kant consideró su posibilidad, pues por detrás de este mundo surge otro: el "inteligible", el de lo en sí. Frente a él, la "realidad empírica" del mundo dado y cognoscible se degrada y convierte

en "fenómeno". Sólo de éste se puede afirmar el nexo causal universal. Por tanto, resta un margen para la libertad positiva de la voluntad, sin que sea preciso interrumpir la cadena causal, puesto que sólo el hombre —entendido como ser moral— posee un núcleo de naturaleza inteligible capaz de cooperar con la decisión voluntaria.

La grandiosidad de semejante solución ha sido plenamente estimada por la posteridad; pero no se alcanzó a aprovecharla en su integridad, porque se la puso en excesiva dependencia de la forma de pensar propia del idealismo trascendental, con la que Kant, por otra parte, había encubierto sus ideas. Pero tal cosa es una contingencia temporal y constituye lo perecedero de la obra kantiana, tal como lo prueba con claridad el conflicto acerca de la "cosa en sí" que surgió en su época y se extendió hasta el neokantismo.

Ahora bien, ¿qué es lo permanente en el tratamiento de la antinomia de la libertad realizada por Kant? Es fácil decirlo una vez que se ha entendido la esencia de la ley categorial. En cualquier caso, la libertad sólo aparece cuando emerge un *novum* categorial: cualquier determinación superior, es decir, elevada sobre otra más baja, es libre. En un mundo constituído por un solo estrato, la libertad sería imposible, puesto que una forma de determinación única, entendida como nexo constante, tendría que dominar absolutamente todo. Pero si un estrato superior se eleva por encima de otro inferior,

ya intrínsecamente determinado, traerá consigo su propia determinación, sin anular por eso la del más bajo. En Kant, el "mundo inteligible" se eleva sobre el "sensible" y con él trae su propia determinación (susceptible de ser captada en la ley moral). Los efectos que dicha determinación produce en el mundo no proceden de su serie causal, y por tanto son libres.

En el sentido de la nueva ontología, los dos estratos mencionados no son, ciertamente, ontológicos. Para el problema de la libertad es suficiente que en general existan dos estratos. Por eso la autonomía se puede unir con el encadenamiento causal ininterrumpido, puesto que éste no pertenece a la determinación propia del estrato superior. Desde este punto de vista, Kant logró justificar la libertad de la voluntad sin necesidad de admitir el indeterminismo.

Lo que Kant alcanzó así, mediante un genial chispazo, sin haber descubierto en sentido propio su principio, puede ser llevado a una rigurosa legalidad por medio de la idea de la estratificación. El punto decisivo se halla en la concepción según la cual la determinación difiere en el mundo real, según sus estratos, al someterse a las leyes categoriales de la dependencia. En efecto, tiene que existir una estratificación de las formas de la determinación y en ella —según la ley del *novum*— la estratificación superior puede estar predeterminada por la inferior, si ésta retorna en ese estrato más alto. La forma

inferior de la determinación, con respecto a la más baja, es "indiferente" (según lo establecido por las leyes de la dependencia). Entre un estrato y otro siempre vuelve a haber una nueva autonomía en la dependencia. Y la libertad de la voluntad, así vista, sólo es un caso especial de la libertad categorial.

El error de las antiguas teorías consistía en una falsa alternativa. Se pensaba que sólo existían dos posibilidades: determinismo o indeterminismo. El primero no se podía conciliar con la libertad; el segundo, con la legalidad natural. Se pasaba por alto una tercera posibilidad, es decir, la de la estratificación de las determinaciones. Como frecuentemente ocurre con las teorías especulativas, se proponía una incompleta disyunción: de ella derivaba la esterilidad del problema propuesto. La ontología, siguiendo las huellas de Kant, anula la alternativa: a su modo, cada estrato puede estar en absoluto determinado y, no obstante eso, puede ser autónomo frente a la determinación inferior.

En este punto salta a los ojos un segundo error. El determinismo causal siempre ha sido tenido por algo particularmente peligroso, porque es extraño al modo de actuar finalista de la voluntad y se le opone con claridad. El determinismo teleológico parecía más acertado, porque tiene afinidad con los actos voluntarios y, por decirlo así, es de su misma índole. Pero es un funesto engaño. Si desde su fondo el mundo estuviese teleológicamente determinado, la forma suprema de la determinación de todo ente

sería común y sobre ella no se podría erigir otra más alta. La voluntad humana no tendría preeminencia determinativa alguna frente al proceso material. Por tanto, con respecto a los procesos de la naturaleza, carecería de un propio *plus* de determinación y se encontraría en el mismo grado que ella. De este modo, la autonomía de una determinación superior llegaría a ser imposible para la voluntad, lo cual se confirma en el hecho de que en el acontecer universal los fines de los grandes procesos teleológicamente dirigidos se le opondrían como poderes superiores a los propósitos humanos, de tal modo que no dejarían al hombre margen alguno.

Comparado con esta tesis, el determinismo causal es relativamente inocente, puesto que permite a la voluntad su preeminencia determinativa. Lo que no deja entender es cómo una voluntad se puede sostener dentro del encadenamiento ininterrumpido de la serie causal. Si se limitara la penetración de dicha serie a un estrato —como lo hizo Kant—, restaría un espacio libre para la determinación autónoma de la voluntad. Si se considerara, por una parte, que sólo es la forma inferior de la determinación la que se opone a la libertad, y, por la otra, que ésta sin dificultad puede ser supraconfigurada por la superior, el viejo enigma de la reunión de la necesidad con la libertad estaría resuelto.

Naturalmente, no por eso se resolvería íntegramente el problema de la libertad, puesto que tiene otras aporías. En cambio quedaría despachado el

conflicto propuesto por el determinismo, y eso no es despreciable.

Pero sobre la base de la estratificación se puede resolver un ulterior problema parcial. Es posible mostrar que, de hecho, el nexo causal tiene el carácter de la supraconfiguración, y hasta se puede indicar por qué lo posee. Tal circunstancia, no sólo es importante para el problema de la libertad, sino también para la estructura determinativa del proceso orgánico, pues también en este caso el nexo causal tiene la cualidad de la supraconfiguración.

En una serie causal hay, dentro de sus fases, una diversidad de factores determinantes. Juntos constituyen los componentes de una resultante común. Ninguna de ellas se puede anular: cada una pende de una cadena de causas. Pero, en cambio, se pueden añadir nuevos componentes, cuyos grupos no constituyen sistema cerrado alguno. Al contrario, cada uno está abierto a la irrupción que un miembro codeterminante puede agregar al todo determinativo. Tal es lo que se muestra claramente en la indiferencia del nexo causal con respecto al resultado, pues cada nuevo componente tiene que desviar, como es natural, la dirección general.

Por eso, el nexo causal tiene el carácter de la supraconfiguración. El nexo final no lo posee, pues está fijado en su dirección al fin último, y la admisión de componentes extraños lo destruye. Sus grupos constitutivos son rigurosamente cerrados. Y si tiene la su-

ficiente fuerza como para imponerse —tal como la noción teleológica del mundo lo exige para el proceso general del acontecer universal— nunca se presentará al lado o por encima de él una instancia determinante de otra especie.

Si el mundo estuviese teleológicamente ordenado desde su fondo el hombre no podría desarrollar ninguna clase de actividad. No podría introducir sus fines en el curso de los acontecimientos. Pero si el mundo está determinado de modo meramente causal y si el destino final es un privilegio del hombre, éste será libre de desviar el proceso, dentro de los límites de su comprensión del nexo causal, que admite, en efecto, los componentes de los fines puestos por él y los continúa en el curso general, del mismo modo como los resultados de sus propios componentes.

Aquí hay que recordar aquellas tres fases cumplidas por el nexo final. La posición del fin y la selección retroactiva de los medios tienen lugar en la conciencia, porque sólo ella puede anticipar "mentalmente" el curso temporal y andar en dirección contraria. La tercera fase es un proceso real que se desarrolla en la dirección del tiempo; es decir, es la realización del fin mediante la misma serie de los medios, aunque en sucesión inversa. Y aun más: este proceso real es causalmente simple, pues en él los medios "actualizan" el fin. Constituyen una cadena de causas y precisamente son seleccionados por su efecto causal. De este modo el nexo de las causas no sólo es condición del proceso teleológico, sino que

está incluído en su tercera fase. Pero el hecho de que los dos primeros la antecedan constituye la supraconfiguración que el proceso causal experimenta en la conexión final.

En este ejemplo es muy claramente palpable lo que significa la supraconfiguración propiamente dicha, es decir, la cumplida mediante categorías más altas. La serie causal retorna como relación subordinada e introduce su estructura en un nexo determinativo mucho más complejo. Está encubierta por el *novum* del último, de tal modo que la mayor parte de las veces la metafísica cree no volverlo a encontrar y considera que la actividad teleológica es su inversión. Sólo el análisis categorial descubre la verdadera situación: el retorno de la relación causal en la teleológica y su carácter de estar supraconfigurado por el modo más alto de la determinación.

Con frecuencia se ha sostenido que en un mundo material causalmente determinado sin residuo, el hombre no podría realizar fin alguno. Pero justamente ocurre lo contrario. Los procesos causales son gobernables, porque no se atienen fijamente al fin último, sino que transcurren con indiferencia. Sólo son gobernables, pues, cuando el hombre conoce su legalidad y se adapta a ella; pero si esta condición se cumple, no produce ninguna resistencia activa a su gobierno. Si el mundo material, en cambio, no estuviese ya causalmente determinado, el hombre no podría gobernarlo ni realizar fines. No podría elegir ningún medio para sus finalidades. La selección se

efectúa, justamente, con respecto al particular efecto causal de los medios.

La relación de las formas determinantes que se superponen, aquí brevemente indicada, constituye la relación fundamental sobre la que se apoya la característica superioridad del espíritu; es decir, su poder en el mundo y su dominio sobre la naturaleza. Esta circunstancia no constituye en modo alguno la libertad de la voluntad; pero es, en cambio, la condición óntica fundamental de la que aquélla depende. En efecto, la voluntad es actividad, y aquello hacia lo cual tiende siempre es la realización de fines. Si éstos no estuviesen, en principio, abiertos al hombre, su voluntad no podría acertar seriamente en las decisiones: estaría condenada a impotentes aspiraciones y carecería de auténtica responsabilidad, por no tener la fuerza de la acción.

Por eso, la libertad de la voluntad y la moralidad dependen, con absoluta claridad, de la estratificación categorial de las formas determinantes y sin ella no serían posibles.

Capítulo XIII

NUEVA CONCEPCIÓN DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

Existen muchos problemas metafísicos que se pueden tratar de un modo semejante; es decir, sobre la base de las leyes de la estratificación y de la dependencia. Algunos toman un aspecto por completo novedoso y permiten un acceso igualmente nuevo. Los más importantes, al igual que el problema de la libertad, residen en el plano del ser espiritual. De este modo, el problema de la historicidad y con él el del llamado relativismo, por ejemplo, pueden ser nuevamente desarrollados y elaborados. En efecto, el proceso histórico y su portador, la comunidad humana racial, son totalidades que constan de muchos estratos. Por tanto, los fenómenos que se ofrecen aquí descansan en una intrínseca relación de estratos: por decirlo así, constituyen su superficie y sólo pueden ser estimados a partir de ella. Pero tratándose de la "relatividad" la cuestión decisiva es la de saber "a qué" algo debe ser relativo. Ahora bien, si la verdad y el valor fuesen relativos a las épocas y pueblos históricos, la base de referencia de toda posible relación del proceso real de la historia estaría

allí; pero, en tal caso, se establecerían condiciones "desde abajo" y se sustraerían a la relatividad que está en cuestión.

En lugar de indicaciones sobre la nueva orientación de este y muchos otros problemas, aduciremos, como testimonio de lo dicho y para concluir, uno solo y fundamental, una cuestión de la que quizá menos se debiera esperar un cambio de situación desde el punto de vista ontológico, a saber: el problema del conocimiento.

Desde hace tiempo se lo considera como un problema fundamental de la filosofía, y la teoría del conocimiento ha pasado por ser su disciplina fundamental. La filosofía es, precisamente, conocimiento: sus modos de darse son los de éste y lo que ella emprende es una tarea de conocimiento. Por eso, la filosofía "crítica" pensaba —desde Kant— que era necesario investigar la esencia del conocimiento con anterioridad a todo otro objeto. Pero tal investigación, como ya se muestra en Kant, da por supuesto el conocimiento de los otros dominios de objetos. Se tiene que torcer la dirección natural del conocimiento, encaminada hacia los objetos, y reflejarse sobre el acto del conocer mismo. Eso es obra de una reflexión secundaria, sujeta a muchos errores. Pero, en todo caso, supone, como objeto y base de la reflexión, al conocimiento originario y natural; por tanto, da por supuesta la actitud ontológica, pues ésta, como la natural, no es reflejada y consiste en su rectilínea prolongación.

A este hecho se añade un segundo. El conocimiento no es un mero fenómeno de la conciencia, como lo son, por ejemplo, las representaciones, el pensar, la fantasía. El conocimiento es una relación entre la conciencia y su objeto; por tanto, rebasa la conciencia. En este sentido, o sea como cumplimiento del acto, es un acto trascendente. Tal circunstancia se muestra claramente en el hecho de que el conocimiento mismo entiende su objeto como "siendo en sí mismo", es decir, como un objeto que subsiste independientemente de su ser conocido o del grado en que lo es. Tal cosa rige indistintamente tanto para un objeto externo como para uno íntimo. En efecto, también los propios procesos de la conciencia se cumplen con independencia de su ser conocidos. La trascendencia rige también para la reflexión del conocimiento sobre sí mismo; pues tal reflexión —y en ella consiste la gnoseología— no se refleja sobre sí misma, sino sobre el conocimiento natural de los objetos.

Pero lo decisivo es un tercer punto. La relación de conocimiento, implicada en la trascendencia del acto, es, en el fondo, una relación ontológica y, por cierto, real. Más aun, es una de las muchas relaciones con que la conciencia se vincula con el mundo real que la rodea. Y en modo alguno es la primera o fundamental de ellas. Junto con el querer y obrar, el experimentar y vivir, el esperar, temer y el estar inquieto, pertenece a un círculo de actos trascendentes por los cuales se vincula con la vida, y frente

a ellos sólo alcanza autonomía en el grado científico. Pero en estos actos se refleja la vida real del hombre, en tanto existe en el mundo como una vida afectada por interacciones infinitamente diversas.

Sin embargo, según su aspecto interno, el conocimiento constituye una esfera de contenido propio; es decir, un mundo de percepciones, representaciones y conceptos que, como tales, existen cerrados al mundo externo, o sea, sin trasladarse a él. La representación sólo "representa" las cosas en la conciencia; pero no anula su enfrentarse — su "ser objeto" propiamente dicho. Y aquí se introduce el momento ontológico en el problema del conocimiento. La cuestión consiste en saber cómo las representaciones y conceptos pueden representar en la conciencia lo que es insuperablemente trascendente.

Si se parte de la oposición entre las esferas, que en la "imagen del conocimiento" existe dentro de la conciencia (representación, concepto, etc.), y la de los objetos del conocimiento, el abismo entre ellas parece ser insuperable. La consecuencia de este planteamiento lleva a la renuncia escéptica de solucionar la cuestión o a la solución idealista, que anula la autonomía del objeto del conocimiento. Ambas posiciones han sido representadas en muy diversas versiones. También el idealismo crítico tropieza con la dificultad de tener que explicar como ilusión uno de los fenómenos fundamentales del conocimiento: el del realismo natural que, a pesar de toda teoría, nos aprisiona a lo largo de toda nuestra vida. En

efecto, todo conocimiento piensa que sus objetos existen con independencia de ser conocidos.

Por eso es obligatorio elegir otro punto de partida que no sea la oposición de las esferas y tenga neutralidad frente a tales decisiones metafísicas tomadas de antemano. La ontología puede ofrecer una ayuda, tanto más si se tiene en cuenta que la misma relación de conocimiento es, en el fondo, ontológica. Tanto el sujeto como el objeto del conocimiento son formas ontológicas, sólo que en un plano de altura muy diferente, por lo cual, en el simple conocimiento de las cosas, su heterogeneidad aparece como un insalvable abismo.

En lugar de la oposición de las esferas, tomada como absoluta, aparece la diferencia gradual de los estratos ontológicos: El conocimiento pertenece al ser espiritual; pero sus objetos están repartidos por todos los estratos del ser. Pues, por esencia, todo ente puede ser objeto para un sujeto que lo conoce. Si eso ocurre, no depende del objeto, sino de la capacidad del sujeto para convertir el ente en objeto, o —como lo dice la expresión técnica— para "objetivarlo"

Por tanto, según la clase de ser, el conocimiento pertenece al estrato supremo de lo real. Su carácter de realidad se expresa en el hecho de que es algo actuante y eminentemente activo dentro de la vida humana, al penetrar decisivamente en todas las relaciones vitales y al tener, como todo lo real, su nacimiento y progresos en el tiempo. Tanto en el individuo como en la vida espiritual histórica posee la

forma del proceso. Pero a tal pertenencia al espíritu se une una segunda relación que no corresponde a su clase de ser sino a su función particular. Dicha función es la del "aprehender", y semejante segunda relación se puede designar, en oposición a la pertenencia, un estar ordenado, ordenado con respecto a algo.

El conocimiento no sólo está coordinado con el estrato ontológico más alto, sino con todos, y, de un modo primario, con los inferiores. En efecto, el conocimiento ingenuo se dirige en primer término a lo espacial y corpóreo, a las cosas visibles y a los seres vivos. Esta "ordenación" no es otra cosa que la función del representar, pero en su captación ontológicamente neutral. El pensamiento es heterogéneo a las cosas, puesto que pertenece a la conciencia espiritual; pero está "ordenado a" ellas y a sus relaciones. La representación, el concepto y el juicio no están mutuamente ordenados, sino que se refieren a otro, cualquiera sea su puesto en el reino estratificado del mundo. Por cierto, es muy posible que en todo acto de conocer esté también contenida una captación concomitante del propio yo espiritual; pero el conocimiento de las cosas no consiste en esta aprehensión ni está vinculado a su función de acompañante. El hecho que dicha captación acompañe el conocimiento no constituye algo que resida en él, sino que está en el nexo de las relaciones reales, mediante las cuales el yo se vincula de antemano y ónticamente con las cosas.

De este modo, la trascendencia de la relación gnoseológica y su coordinación con la imagen del conocimiento coincide, del modo más estrecho, con determinados objetos. Puesto que la representación está ordenada a un ente, ella misma llega a ser contenido de conocimiento, y el ente se convierte en objeto. Conforme a su tendencia, tal circunstancia rige para la representación, aunque no acierte, o sólo lo haga parcialmente, con la consistencia real del ente. En efecto, desde el punto de vista del contenido, no se puede advertir si una representación es o no acertada. En el dominio del conocimiento humano no existe un criterio directo de la verdad y el error.

Por otra parte, aunque la ley de la "ordenación" rija para "todo" conocimiento, sus modos no son los mismos. Antes bien, existe una amplia gradación, que se inicia con la simple percepción y culmina con la concepción. Los grados intermediarios son diversos y prácticamente se interpenetran. Pero, dentro de esta serie graduada, los extremos desempeñan el papel de ser elementos fundamentales, cuya réplica siempre se mantiene en el todo del conocimiento. Por eso se debe hablar de dos tipos fundamentales de ordenación, a los que corresponden los otros dos de la pertenencia; pues, dentro del ser espiritual, los grados gnoseológicos a los cuales pertenecen residen separados entre sí, con una distancia suficiente como para conferirles diferentes planos en la estructura estratificada. El mundo del espíritu está en sí mismo diversamente articulado y graduado. En sus

límites inferiores —próximos todavía a la conciencia no espiritual— se encuentra la percepción; en su límite superior se halla la intelección y, con ella, la actividad propia de la investigación y del crítico registro de ella misma.

Ahora bien, esta oposición —conocidísima como la dualidad del "origen del conocimiento"— se apoya en la diversidad fundamental y esencial de la coordinación. En el dominio de la percepción, las cualidades sensibles son ciertos procesos físicos (onda luminosa, ondas de sonido de determinada frecuencia). La extrema disparidad entre las escalas de la sensación y las de su excitante no impiden la coordinación, pues ésta nada tiene que ver con la semejanza. La coordinación es aquí perfecta y fija, de tal modo que, bajo las mismas condiciones, a los mismos excitantes responden idénticas sensaciones. Para que sea así, las secciones —ofrecidas por la diversidad de las determinaciones ontológicas— a que la sensación se extiende tienen que estar encerradas en estrechísimos límites y no pueden ser arbitrariamente ampliadas.

La ordenación que rige en la intelección es muy diferente. Se adhiere a lo universal del ente, es decir, a su uniformidad y legalidad. En última instancia depende de las categorías. Su función es conocida: se trata de lo que en el conocimiento es *a priori*. En el conocimiento de lo real ese elemento nunca emerge aisladamente, sino que permanece dentro del marco de la experiencia; pero la inspección intelec-

tual que posibilita tal función sobrepasa lo experimentado, puesto que la universalidad como tal no puede ser objeto de experiencia. Lo decisivo para esta especie de coordinación está en establecer si las categorías del conocimiento corresponden a las del ser; pues lo pensado sólo puede acertar con el ente en la medida en que éste coincide con aquél.

Ahora bien, la circunstancia de que exista tal coincidencia, aunque no sea total, está atestiguada por una serie de importantes y conocidísimos hechos. Entre ellos, el más conocido es la progresiva confirmación, por la experiencia y la *praxis* de la vida, de lo que en principio ha sido conocido de un modo universal. Ontológicamente eso significa el retorno de las categorías del ser de los estratos inferiores a la estructura del espíritu cognoscente. Así, cuando el entendimiento calcula se repiten en él las categorías de la cantidad; en el conocimiento de la naturaleza, la espacialidad, temporalidad, sustancialidad, causalidad, interacción y muchas otras categorías. Es manifiesto que aquí existe la siguiente relación: la coordinación entera de los grados superiores, es decir, la intelección *a priori*, y la conceptuación, están condicionadas por ese retorno de las categorías en el espíritu.

Si se parte de la legalidad establecida por el pensamiento de la estratificación, ese retorno es muy comprensible. Sólo constituye un caso especial de la penetración de las categorías inferiores en los estratos superiores. Pero la acción misma del penetrar es aquí

muy particular. Aquellas categorías de la naturaleza no emergen en el espíritu como sus categorías reales, sino en tanto categorías de contenido. El conocimiento mismo, entendido como función espiritual y acto trascendente, está muy lejos de ser algo espacial, sustancial o cuantitativo. Antes bien, el espíritu tiene sus propias categorías que son por completo extrañas a los estratos ontológicos inferiores. Entre ellas está la separabilidad entre el contenido y el acto, su indiferencia con respecto al sujeto individual, su enfrentamiento intencional y objetividad, y no en menor medida la categoría de la coordinación misma, indisolublemente ligada con el momento de la trascendencia del acto.

Pero el hecho de que las categorías inferiores retornen al contenido del conocimiento significa algo muy diferente. Constituyen el momento estructural de la imagen gnoseológica (de la representación, del concepto, etc.); si hay un conocimiento auténtico, es decir, "verdadero", se tienen que repetir necesariamente en ella. En efecto, la imagen gnoseológica está coordinada con el objeto de conocimiento y, por tanto, lo representa. Sólo puede tener valor para el conocimiento en cuanto realmente "presenta" (representa) a la conciencia la estructura ontológica del objeto; y únicamente puede presentarla cuando se construye con las mismas categorías de éste.

Así, pues, se efectúa una especie de desdoblamiento de las categorías dentro de la relación gnoseológica. Las mismas categorías se enfrentan al

objeto y al sujeto; allí como categorías reales; aquí, como propias del contenido. Y es manifiesto que esta relación pertenece tanto a la esencia del espíritu cognoscente como a la trascendencia del acto y a la coordinación.

Hasta aquí parecería tratarse de una relación en extremo simple; pero esa simplicidad no atañe al mero desdoblamiento. Al contrario: el más simple análisis muestra que las categorías de contenido, propias del conocimiento, no son en absoluto idénticas a las categorías reales de su objeto. De acuerdo con lo exigido por las leyes de la estratificación también existe aquí una modificación en el retorno. El espacio y el tiempo de la intuición, en la captación de las cosas, no son sin más idénticos con el espacio y el tiempo reales, dentro de los cuales las cosas se mueven. Ni son infinitos, ni rigurosamente continuos o uniformes, sino que están, según su perspectiva, deformados y captados en límites muy difusos. La modificación no es tan patente en todas las categorías; pero en la mayor parte de las que podemos aprehender en general se exhiben los vestigios de esa modificación.

Ahora bien, si se reflexiona sobre el hecho de que el elemento *a priori* del conocimiento se apoya en la identidad de las categorías gnoseológicas y ontológicas, y que donde la identidad se limita el aprioriismo encuentra también sus límites, la modificación sufrida en este retorno cobra considerable importancia. En efecto, desde el punto de vista gnoseológico,

en cada caso es preciso determinar con rigor la modificación de las categorías ontológicas, lo cual, como es obvio, no se puede hacer sumariamente y para todas las categorías, sino sólo por medio de análisis particulares, puesto que el factor de la modificación de la categoría real correspondiente difiere dentro de cada categoría gnoseológica. La identidad categorial en el dominio de las categorías de la cantidad parece ser la más completa, lo cual sugiere la conclusión de que la exactitud del conocimiento matemático se basa en ella. Pero, puesto que sólo concierne a un aspecto de lo real y desempeña un papel conductor únicamente en las ciencias de la naturaleza inanimada, no se podría sacar ninguna consecuencia universal. En los restantes dominios del saber, las categorías ontológicas y gnoseológicas se apartan claramente entre sí y, al parecer, tanto más cuanto mayor es su altura en el dominio objetivo del conocimiento, es decir, dentro de la serie estratificada de lo real.

Pero en cuanto a un limpio análisis categorial de esta índole —o sea, para una investigación gnoseológicamente diferenciada de la situación categorial— nada se ha hecho hasta ahora. Sin embargo, el problema del aspecto ontológico de la gnoseología ha llegado a ser urgente. Es de esperar que su tratamiento, una vez que sea seriamente emprendido por la filosofía, tendrá que desarrollar toda una ciencia, con métodos y especialistas propios.

Lo que puede cumplirse por el camino de tal

investigación es algo de eminente importancia para todo conocimiento y ciencia, y en particular para el saber filosófico. Es nada menos que la continuación del camino abierto por Kant: el de una crítica de la razón pura, siempre que se la entienda tal como originariamente fué pensada, es decir, como crítica del conocimiento *a priori*.

Ya se ha dicho antes cómo, desde otro punto de vista, la nueva ontología conduce a ese camino. Allí se trataba de la justa limitación del uso de las categorías en su aplicación a los objetos de la experiencia. Kant había proporcionado dicha limitación en general, es decir, para todas las categorías. Pero mostramos que también para cada categoría en particular existe una especial limitación a determinado dominio objetivo y que ella no está simplemente dada por los límites de un estrato ontológico, puesto que existe un retorno de las categorías inferiores en las capas superiores y que, por tanto, para determinar el límite de una legítima aplicación de cada categoría gnoseológica se necesita una averiguación ontológica acerca de la extensión y formas de modificación con que las categorías ontológicas correspondientes se extienden a través de los estratos superiores.

A un análisis categorial diferenciado se añade una segunda exigencia. También dentro del legítimo dominio de aplicación de una categoría gnoseológica existen siempre ciertos límites de su competencia, porque, desde el punto de vista del contenido, sólo

coinciden parcialmente con las categorías ontológicas correspondientes. En la vida y en la mayoría de las ciencias, los límites de la coincidencia —la "diferencia categorial"— no tienen papel actual alguno. En cambio pueden desempeñar uno muy importante en las cuestiones últimas, referidas a los límites y fundamentos de la ciencia en general y de la filosofía en particular. En efecto, aquí el dominio de problemas reside más allá de los límites de aquel reino de la experiencia al que se adapta el aparato categorial del conocimiento humano. Tal adaptación consiste, justamente, en la identidad categorial; pero ésta es limitada. Por eso, el conocimiento filosófico se aplica a una crítica del elemento *a priori* en ella, y semejante crítica trata de averiguar, mediante un análisis diferenciado de las categorías particulares, los límites de la identidad entre las categorías ontológicas y las gnoseológicas.

Naturalmente, es imposible prever hasta dónde se puede ir por este camino. Pero no se excluye la posibilidad de desenmarañar ciertas cuestiones especulativas límites o que han culminado en antinomias. A la primera clase pertenecen los problemas filosófico-categoriales a que conduce la física teórica; a la segunda corresponde la discutidísima problemática acerca de la verdad de un relativismo filosófico. En ambos casos existen supuestos tan fundamentales que inclusive se hallan implícitos en las proposiciones que los niegan. Quizá se podría resolver este contrasentido teniendo en cuen-

ta que la eliminación gnoseológica de los principios categoriales no es, en modo alguno, la negación de los ontológicos.

Pero a la doble ordenación, contenida en todo conocimiento de lo real, corresponde una significación más general y que sobrepasa las cuestiones referidas al problema del límite. Concierne al saber de lo verdadero y de lo falso y, por tanto, al viejo problema del criterio de la verdad. Si en el conocimiento humano sólo existiese una forma de ordenación, al tratarse de la trascendencia de la relación gnoseológica podría o no haber un saber del acierto o desacierto entre la representación y el ente, o bien la base de dicha relación estaría en un engaño. Pero si existen dos formas suficientemente heterogéneas e independientes entre sí, la concordancia de lo proporcionado será un signo seguro del acierto. Y tal signo puede aun ganar en importancia con el crecimiento del contenido gnoseológico.

Se trata de un antiguo pensamiento, que está en la base de toda tendencia por confirmar, mediante la experiencia, las intelecciones *a priori*. Pero sólo se justifica plenamente cuando el fenómeno de la trascendencia, presente en la relación de conocimiento, es entendido como relación ontológica y si se reconoce, por detrás de la oposición entre el sujeto y el objeto, la superposición de los estratos del ser. Tal reconocimiento no era posible sobre la base de la filosofía trascendental. La actitud reflejada, propia de la reflexión gnoseológica, se detiene a mitad de

camino. Sólo mediante la actitud ontológica, que entiende el sujeto como un ente entre otros, se puede concebir la dualidad del origen del conocimiento, que constituye una fundamental diferencia de la ordenación. Únicamente así la interpretación adquiere la fuerza capaz de justificar, en principio, su pretensión de llegar a la verdad trascendente.*

* Investigaciones más rigurosas de los temas expuestos en los diez primeros capítulos se encuentran en las siguientes obras principales del autor: *Zur Grundlegung der Ontologie* (2ª ed., Berlín, 1941), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Berlín, 1938), y *Der Aufbau der realen Welt* (Berlín, 1940). Para los tres últimos capítulos véase *Das Problem des geistigen Seins* (Berlín, 1933), *Ethik* (2ª ed., Berlín, 1935), y *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (3ª ed., Berlín, 1941). Todas estas obras están editadas por Walter de Gruyter & Co.

INDICE

Introducción a la Ontología de Nicolai Hartmann, por Emilio Estiú 7
I. — El fin de la antigua ontología 73
II. — Las categorías del ser 84
III. — Nuevo concepto de la realidad 100
IV. — Nueva ontología y nueva antropología 112
V. — La estructura estratificada del mundo 126
VI. — Antiguos errores y nueva crítica 140
VII. — La modificación de las categorías fundamentales 152
VIII. — Las leyes que rigen los estratos del mundo real 165
IX. — Dependencia y autonomía en la jerarquía de los estratos 179
X. — Objeciones y perspectivas 198
XI. — La estratificación del ser humano 218
XII. — Determinación y libertad 230
XIII. — Nueva concepción del problema del conocimiento 244

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA OCHO DE OCTUBRE DEL AÑO MIL NOVECIENTOS CINCUENTA Y CUATRO EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE LA COMPAÑÍA IMPRESORA ARGENTINA, S. A., CALLE ALSINA 2049 - BUENOS AIRES.